

DOKUMENTE DES FORTSCHRITTS

Internationale Revue

**Herausgegeben von Prof. Dr. R. Broda in Paris
in Verbindung mit Erich Lilienthal in Berlin**

7. Jahr

4. Heft



**GEOR
REIMER**

**Organ des Instituts für intern. Austausch
fortschrittlicher Erfahrungen u. des Bundes
für Organisation menschlichen Fortschritts**

Verlegt bei Georg Reimer in Berlin W. 10

Jährlich 11 Hefte für 10 Mark – Einzelheft 1 Mark

INHALT:

.....

Dieses Heft ist vornehmlich Problemen der moralischen Entwicklung gewidmet.

Nachdruck mit Ausnahme der durch einen Vermerk gekennzeichneten Artikel mit Quellenangabe gestattet.

Prediger G. TSCHIRN, Präsident des Bundes freireligiöser Gemeinden Deutschlands, Breslau: Die freireligiöse Bewegung in Deutschland und ihre Zukunft	195
Dr. MAX MAURENBRECHER, Mannheim: Konfessionsloser Moralunterricht oder kulturgeschichtlicher Religionsunterricht?	204
Abbé PAUL NAUDET, Paris: Inwieweit bedarf die Moral einer religiösen Grundlage?	211
ALEXANDRA DAVID, derzeit auf einer Forschungsreise in China: Chinesische Moral	216
L. G. LÉVY, Rabbiner des Verbandes freisinniger Eltern, Paris: Die Morallehre freisinniger Israeliten	220
Professor Dr. R. BRODA, Paris: Aus der ethischen Bewegung	223
EMILE BOUTROUX, Paris, Mitglied der französischen Akademie: Pascal und die Gegenwart	225
JOHANNA ODENWALD-UNGER, Chicago: Lester Frank Ward, amerikanischer Philosoph und Soziologe (Eine neue Auffassung des Evolutionsprozesses)..	235
Chronik	239
RICHTUNGSLINIEN DES FORTSCHRITTS:	
Prof. Dr. R. BRODA, Paris: Zum Entwicklungsgesetz der Religionen	245
POLITISCHE STRÖMUNGEN:	
Dr. ERIK VEIDL, Wien: Weiterentwicklung der internationalen Schiedsgerichtsbarkeit	254

PREDIGER G. TSCHIRN, PRÄSIDENT DES BUNDES FREIRELIGIÖSER GEMEINDEN DEUTSCHLANDS, Breslau: Die freireligiöse Bewegung in Deutschland und ihre Zukunft.



UNTER all den freiheitlichen Organisationen, die aus dem Geistesfortschritt der verschiedensten modernen Kulturvölker hervorgegangen sind, nimmt die freireligiöse Bewegung in Deutschland eine eigenartige Stellung dadurch ein, daß sie — wie ihr Name besagt — die Freiheits- und Fortschrittstendenz auf das religiöse Moment gründet, das sonst von den modernen Denkern vielfach direkt und prinzipiell abgelehnt, ja schlechthin bekämpft wird.

Die Religion — menscheitsgeschichtlich betrachtet — tritt uns als natürliches Phantasie reich entgegen, als Sage und Dichtung, als Dichtung, welche den Zusammenhang aller Dinge je nach dem Stande der Völkerentwicklung intellektuell und ethisch erfassen möchte. Heut sind wir aus der naiven Kindheitsepoche der unbewußten Dichtung, der unfreien, dogmatischen Religion, da die Menschen vor den Geschöpfen ihrer eigenen Phantasie zitternd-gläubig knieten, herausgewachsen zum Bewußtsein unserer dichterischen Weltgestaltung, zur freien Religion, zum Mündigwerden der Menschheit. Ein ungeheurer Umschwung, bei dem es erklärlich ist, wenn wir im Jugendüberschwang des sich mündig fühlenden Denkens die Bilder der Phantasie, die Gewebe der Kindheitsdichtungen zerreißen und zerstören möchten, um nur die „reine“ Vernunft, die „reine“ Moral unabhängig als solche emporzuheben.

Aber kommt die Phantasie und Dichtung nicht gerade erst zu ihrem Wert und natürlichen Recht, wenn sie frei und bewußt schaltet? wenn sie über die Stufe des Traum-Schaffens hinauswächst? Erfüllt so die Religion nicht erst ihre natürliche Aufgabe, wenn sie den denkenden Menschen zur dichterischen, ästhetischen Weltbetrachtung anleitet? Ist die ästhetische Kultur nicht neben und mit der intellektuellen Kultur und der ethischen Kultur gleichwertig?

Die moderne Weltanschauung als solche ist ebenso sehr von Vernunft und Wissenschaft, wie von Phantasie und Dichtungskraft getragen. Der reine Gedanke vermag das Ewig-Unendliche nicht zu durchheilen. Dichterische Gestaltung muß zu Hilfe kommen, um uns das Grenzenlose lebendig, gegenständlich, einheitlich zu machen als: Universum. Ohne Phantasie wäre die Vernunft trocken, nüchtern, arm; mit ihr verbunden wird sie genial, erfindungsreich, geht sie durch Irrung den kühnen Forscherweg zur stets neuen Entdeckung der Wahrheit. — Das reine Moralgesetz für sich allein bliebe desgleichen trocken, nüchtern und arm, wenn unser Selbstgefühl und unser Mitgefühl nicht feurig belebt würde von der Kunst, unser eignes Idealbild vor uns hinzustellen, von der Kunst, uns in das Empfindungsleben der Anderen hineinzusetzen, von der Phantasiekraft, über unsern Tod hinaus zu den Enkelgeschlechtern, zu den Früchten unserer Fortschrittsarbeit hinzuschauen; daß wir begeistert der besseren Zukunft entgegenstreben, die wir ahnend malen, für die wir unser Leben freudig hoffend ausströmen. — Durch die Mitbetonung des künstlerisch-bildenden Moments in der Vernunft und Moral, durch das Ineinanderwirken von intellektueller,

ethischer und ästhetischer Kultur wird auch die modern-wissenschaftliche Welt- und Lebensbetrachtung: Religion.

Ein Dichterphilosoph war es, der kraft seines feurig beflügelten Geistes die ungeheure Gedankenkühnheit und die ungeheure moralische Stärke gehabt hat, alle Himmel zu durchbrechen, das unendliche Weltall zu erobern und, voll seines Schauens, dem Inquisitionskerker und Flammentode Trotz zu bieten: Giordano Bruno! Von ihm her nahm und entwickelte Baruch Spinoza seinen Satz von der einen göttlichen Substanz: Deus sive natura! Gott oder Natur! Von daher empfingen die deutschen Denker und Dichter jene Anregungsfunken, daß Schiller Gott gleich Natur setzte und eine Religion außerhalb aller Konfessionen bekannte; daß Goethe an Schillers Schädel die „Gott-Natur“ verehrte, Goethe, der „große Heide“, der für die Auserlesenen eine Art Ur- und Vernunftreligion statuierte; daß dergleichen sogar ein Theologe wie Schleiermacher den Manen Spinozas opferte und es für Religion hielt: das Universum anzuschauen. So setzte die Idee einer freien menschheitlichen Religion ihre Wurzeln im deutschen Volke.

Deutschlands moderne Kultur hängt ferner in besonderer Weise von Luthers Reformation ab. Der Protestantismus ist zur geistig-führenden Macht im Volksleben geworden. Ein gewaltiger Bruch und Fortschritt innerhalb des Christentums ist die lebendige Erfahrung grade des deutschen Volkes. Die hat sich auch den schon genannten und anderen geistesverwandten Denkern und Dichtern Deutschlands tief eingeprägt. Daher finden wir bei ihnen vielfach den Gedanken, daß nach dem römischen Katholizismus, der Kirche Petri, und nach dem Protestantismus, der Kirche des Apostels Paulus, ein neues, drittes, Johanneisches Christentum kommen werde als Religion des Geistes und der Liebe. Vor allem ist so auch der Einfluß der Kantschen Philosophie bedeutsam gewesen.

Auf den dunklen Pfaden allmählicher innerer Einwirkung, die vom allgemeinen Zeitenfortschritt kräftig gefördert wurde, drangen die Ideen der vor einem reichlichen Jahrhundert lebenden genialen Denker in weitere Kreise des deutschen Volkes. Gegenüber der neu erwachsenen politischen und kirchlichen Reaktionsherrschaft erhob sich deshalb in den Jahren 1845 bis 1847 eine stürmische religiös-freiheitliche Bewegung; am gewaltigsten im Katholizismus, so daß selbst der Papst in Rom fast eine neue „Reformation“ befürchtete; doch tiefgreifend auch im Protestantismus. Aus ersterer entstanden mehrere hundert „deutschkatholische Gemeinden“, die sich vom Papst und von der römischen Kirche lossagten und selbständig ein allgemeines zeitgemäß fortschreitendes Christentum proklamierten; aus letzterer erwachsen nahe an hundert „freie Gemeinden“, die den Protestantismus als Freiheitsprinzip auch gegenüber Bibel und Bekenntnis anwendeten und sich ebenfalls zu einem fortschrittsfreudigen, antikirchlichen, undogmatischen Christentum bekannten, teilweise auch schon darüber hinaus zu einer natürlichen Vernunft- und Menschheitsreligion ohne christliche Färbung. 1847 wurde den Freigemeindlern der Weg gewiesen, als Einzelpersonen gesetzlich aus der Kirche auszuscheiden.

Die „deutschkatholischen“ und „freien Gemeinden“, über die Verschiedenheit der konfessionellen Herkunft hinweg ihre Geistesverwandtschaft fühlend, schlossen sich 1850 zu einer interkonfessionellen „Religionsgesellschaft freier Gemeinden“ zusammen. Aber direkt bei dieser Bundesschließung wurden sie von der Reaktion, die ein paar Jahre abwartend gezögert hatte, mit Polizeigewalt überfallen und auseinander gesprengt. Sie hatten nun fast

ein Jahrzehnt lang die Schrecknisse einer echten Religionsverfolgung zu erdulden, da man von oben her offen den Vorsatz bekannte, das Dissidentenwesen mit allen gesetzlichen Mitteln auszurotten. In Betonung des Heiles auf Erden, statt der Jenseitshoffnungen, hatten die freigemeindlichen Redner schon damals öfter die Klänge der sozialen Botschaft hören lassen, und mancherlei Einrichtungen sozialer Hilfe traten ins Leben. Dafür wurden die Gemeinden als Vereine, welche den sozialen und politischen Umsturz bezweckten, zur gewaltsamen Vernichtung verurteilt, wobei Regierung, Gerichte, Polizei und Militär miteinander in Aktion traten, um selbst Einzelmitglieder der Gemeinden in ihrem Beruf, in ihren Privatwohnungen zu treffen und selbst Kinder im Unterricht auseinanderzujagen. Die Prediger gingen im Gefängnis aus und ein; viele wurden außer Landes getrieben (wodurch diese Bewegung sich auch nach Nordamerika verpflanzte), eine Reihe von Gemeinden wurde zu Tode prozessiert oder direkt gewaltsam aufgelöst; der allergrößte Teil erlag tatsächlich der Vernichtung des Totgetretenwerdens.

Aber ein Bruchteil blieb unbesieglich, unausrottbar. An den Hauptstätten der Bewegung hielten Hunderte oder auch nur Dutzende zäher Freigemeindler mit religiöser Glut und Märtyrerfreudigkeit die Fahne ihrer Überzeugung fest. Einzelne Prediger gründeten sich an den Orten ihrer Wirksamkeit eine neue Existenz in einem anderen Beruf, als Kaufleute, Fabrikanten, Landwirte, Mühlenbesitzer usw., um der Sache trotz allem dienen zu können. Beträchtliche Überreste der anfänglich so vielversprechenden Bewegung erhielten sich also, bis die gewaltsamste Wut der Verfolgung nachließ. Als in Preußen 1858 Wilhelm I. als Prinzregent zur Herrschaft kam, löste er sich von dem orthodox-reaktionären Parteigetriebe, wodurch für die freien Gemeinden eine Wende zum Bessern kam. Sie konnten ihre Tätigkeit im Versammlungs- und Unterrichtswesen wieder aufnehmen, sich organisieren, eigene Hallen bauen usw. Im Jahre darauf, 1859, schlossen sie den heut noch bestehenden „Bund freier religiöser Gemeinden Deutschlands“ auf dem Boden des Grundsatzes: „Freie Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten.“

Doch die Volksbegeisterung von 1845 für eine große religiöse Reform war verraucht. Es galt für die geschwächten freien Gemeinden, in mühsamer Kleinarbeit sich zu behaupten. Und selbst dies blieb durch die Wandlungen des inneren Volkslebens unsagbar schwer. Von 1864—1871 kam ein Jahrzehnt der Kriege, das alle Interessen ausschließlich für die schicksalsschweren blutigen Ereignisse und ihre Folgen in Anspruch nahm. Wie sollte die Öffentlichkeit sich dabei um freie Gemeinden kümmern! Nach 1871 brachten die Gründerjahre das allgemeine Erwerbsfieber als charakteristische Volkstendenz; brachten das Anwachsen der Sozialdemokratie, welche durch den ausschließlich politischen Kampf voll Glut und Eifer einen nahe erhofften Umschwung aller Dinge herbeiführen wollte; brachte die katholische Zentrums-
partei mit all den Erregungen, die zu diesen politischen Konstellationen gehörten. Das wirtschaftspolitische Interesse verschlang das geistig-religiöse völlig, die Freigemeindler standen unbeachtet in der Ecke; man zuckte die Achseln über die unpraktischen „Ideologen“. Kein Aufschwung, vielmehr weiterer Rückgang der freireligiösen Bewegung bis in die 80er Jahre vorigen Jahrhunderts war die Folge der Zeitgeschichte. An einem Punkte zeigte sie indessen bedeutsame Kraft: die freien Gemeinden haben selbst in der Zeit des Sozialistengesetzes, wo die Partei- und Klassegegensätze am leidenschaftlichsten widereinander tobten, bürgerliche und proletarische Kreise

in ihrer Organisation zusammengehalten, trotz einzelner innerer Konflikte. Diese tatsächliche Leistung an religiöser Verbindung in Zeiten des größten politischen Hasses kann kaum hoch genug bewertet werden und gibt einen nicht zu übersehenden Fingerzeig auch für die Zukunft.

Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, als aus den großen Stürmen der realpolitischen Kämpfe noch immer für niemanden die Küste des gelobten Zukunftslandes auftauchte, als man sich auf die Notwendigkeit der verinnerlichten Arbeit an der Menschheitserziehung mehr und mehr einrichtete, stieg auch die „Ideologie“ langsam wieder an Wert und gewann Raum in der Öffentlichkeit. Nach der Gründung des internationalen Freidenkerbunds 1880 folgte die des deutschen Freidenkerbunds 1881. Anfang der 90er Jahre rüttelte der Oberstleutnant von Egidy einen großen Teil des deutschen Volkes mit seinem „Einigen Christentum“ auf. Von Amerika und England herüber fand die „Ethische Bewegung“ Echo in Deutschland. Gleichzeitig mit dem allen begannen auch die freien Gemeinden an Kräften zu wachsen. Es schadete ihnen nichts, daß nun eine neue Ära staatlicher Bedrückung in dem führenden und größten deutschen Staate, in Preußen, anhub.

Hier war seit dem Regierungsantritt Wilhelms I., seit 1859, das Freigemeindetum zwar immer noch in gesetzlicher Rechtlosigkeit gelassen worden, während hessische, badische und sogar bayerische Gemeinden juristische Körperschaftsrechte empfangen, aber doch ließ man die Tätigkeit der freireligiösen Gemeinden auch in Preußen einigermaßen unbehelligt, insbesondere den von ihnen eingerichteten Religionsunterricht. Die Kinder der freigemeindlichen Dissidenten wurden infolgedessen allgemein von dem Besuch des konfessionellen Religionsunterrichts in der Schule dispensiert, entsprechend den verfassungsmäßigen Bestimmungen und dem einfachen Prinzip der Gewissensfreiheit. Aber 1892 verordnete der preußische Kultusminister Graf Zedlitz, daß die Befreiung der Dissidentenkinder von der Teilnahme am Konfessionsunterricht jedesmal dem „behördlichen Ermessen“ unterliege, das über den freireligiösen „Ersatzunterricht“ zu befinden habe. Danach wurde in Berlin der Jugendunterricht der freireligiösen Gemeinde und der humanistischen Gemeinde einfach verboten. Als Dr. Bruno Wille und Frl. Ida Altmann ihre Unterrichtstätigkeit trotzdem fortsetzten, kamen beide in Haft! Die freireligiösen Kinder wurden regierungsseitig trotz mannhaften Widerstrebens des Berliner Magistrats durch Bestrafung der Eltern gezwungen, am konfessionellen Religionsunterricht der evangelischen oder katholischen Schulen teilzunehmen, d. h. in Berlin und außerdem an allen Orten, wo kleinere freireligiöse Gemeinden keinen allwöchentlichen Unterricht veranstalten konnten; allen anderen größeren Freigemeinden (in Königsberg, Danzig, Breslau, Magdeburg, Nordhausen, Frankfurt a. M., Wiesbaden usw.) wurde der Religionsunterricht nicht nur belassen, sondern die daran teilnehmenden Kinder erhielten auch weiterhin Dispensation vom konfessionellen Schulreligionsunterricht. Nur machte sich auch hier vielfach die Verfolgungstendenz in schärferer polizeilicher Überwachung und in einer Reihe von Prozessen gegen freireligiöse Redner und Vorstände bemerkbar.

In den anderen größeren deutschen Staaten, wo ja die freien Gemeinden Körperschaftsrechte besitzen, ist auch die Unterrichtsfrage toleranter geregelt. Hessen und Baden stellt sogar freireligiöse Lehrer nach dem Prozentsatz der freireligiösen Kinder direkt staatlich an. In Bayern ist der freireligiöse Moralunterricht jüngst an verschiedenen Orten von der Regierung neu genehmigt worden. Dagegen hat sich ein Zentrumssturm erhoben, und

nach den dadurch veranlaßten Erklärungen des Fhrn. v. Hertling und des bayerischen Kultusministers darf man auf die Weiterentwicklung dieser Angelegenheit in Bayern gespannt sein. — Die „deutschkatholischen Gemeinden“ Sachsens haben von Anfang an eine Art kirchlicher Anerkennung gefunden, sind deshalb aber staatlich gebunden und eine Organisation für sich.

In Preußen hat die Volksschulvorlage 1906 der Kirche noch mehr Gewalt über die Schule verliehen, als sie ohnehin schon besaß. Da aber zeigte sich das vorher bereits begonnene Erwachen des Volkes zu geistigen Freiheitsidealen. Gegenüber der neuen Verkirchlichung der Volksschule erhob sich seit 1906 die *Kirchenaustrittsbewegung*, die bisher wesentlich nur als innere Propaganda der freireligiösen Gemeinden existiert hatte, zu vervielfachter Stärke und zu einem Faktor im öffentlichen Leben. Inzwischen ist der Monistenbund noch auf den Plan getreten, um vornehmlich die akademisch-bürgerlichen Kreise zum Bekenntnis einer freiheitlichen, wissenschaftlichen Weltanschauung aufzurufen, und seit 1911 hat das Komitee Konfessionslos die Kirchenaustrittsbewegung voll Eifer und Geschick organisiert, so daß diese wie eine ganz neue Volksmacht in die Erscheinung tritt.

Das alles beweist mit erfreulicher Stärke das große Wachstum der freigeistigen Interessen im deutschen Volke, weist aber zugleich ein Bild wachsender Zersplitterung eben dieser Interessen. Daraus ergibt sich die Frage, ob für die freireligiöse Bewegung keine Schwächung resultiert. Die Buntfarbigkeit des allgemeinen freigeistigen Strebens ist wohl — zumal bei der deutschen Eigenart — eine notwendige Folge des größeren Reichtums an idealistischen Triebkräften überhaupt. Das Freigemeindetum hat nun vom Anfang seiner Geschichte an durch manche Diskussionskämpfe hindurch streng daran festgehalten, sich auf keinerlei einseitige, etwa wissenschaftlich-dogmatische Richtung hin zu binden, sondern auf der Grundlage der „freien Selbstbestimmung“ und der „fortschreitenden Erkenntnis“ jede eigen-persönliche Überzeugung willkommen zu heißen: Materialismus, Idealismus, Monismus, Atheismus, Pantheismus oder auch philosophischen Monotheismus, etwa nach Kant. Auf vollkommene Freiheit und entsprechende Vielgestaltigkeit der Überzeugungen ist es also durchaus eingerichtet; so ist es auch bisher gerade unter der Konkurrenz neuer geistesverwandter Organisationen während der letzten 20 Jahre ganz bedeutend gewachsen. Die größeren Gemeinden haben sich an Mitgliederbeständen verdreifacht bis verzehnfacht. Die Zahl aller freien religiösen (deutschkatholischen, freiprotestantischen) Gemeinden beträgt zurzeit in Deutschland ein volles Hundert, wovon die Hälfte im „Bunde freier religiöser Gemeinden Deutschlands“ organisiert sind. Die Gesamtseelenzahl ist im letzten Jahrzehnt von etwa 30 000 auf etwa 50 000 gestiegen. An Grundstückswerten und Kapitalien besitzen die freien Gemeinden zusammen insgesamt wohl über eine Million Mark und sie verausgaben jährlich 100 000 bis 150 000 Mark für Besoldungen und Propagandatätigkeit aller Art. Über 50 Prediger, Redner und Lehrer stehen beruflich in ihrem Dienst. Der deutsche Freidenkerbund hat sich seinerseits während der letzten Jahrzehnte immer näher der freireligiösen Bewegung verbündet, hauptsächlich in der Frage des Kirchenaustritts und der Jugend-erziehung. Wenn der Monistenbund einerseits und der Zentralverband proletarischer Freidenker andererseits mit starkem, oft in die Augen springendem Erfolge sich mehr oder minder der Rücksichtnahme auf die gesellschaftlich getrennten Klassen und Stände anpaßte, so begrüßen wir

auch diese Erfolge gern und hoffen noch auf ihr größeres Wachstum, ohne von der freudig-festen Zuversicht zu lassen, daß am Ende, wie am Anfang, die brüderliche Versöhnung der Klassengegensätze in der kommenden Geisteskultur, im freien religiösen Menschheitsbewußtsein enthalten sein wird, d. h. wir wahren die Richtung unserer Tätigkeit und unser ganzes Gemeindeleben dahin, alle Volkskreise in gleicher Weise heran- und zusammenzuziehen, und glauben an die erfolgreiche, siegende Zukunft dieses Prinzips, trotzdem sich der praktischen Verbrüderung der verschiedenen Gesellschaftsklassen tatsächlich zurzeit noch große Schwierigkeiten entgegenstellen.

Unser Gemeindeleben war in früheren, schwereren Zeiten ein starker menschlicher Einigungsfaktor und soll es weiter bleiben. Eine „Gemeinde“ ist eben etwas Anderes, Festeres, als irgendwelcher „Verein“. Sie hat Familiencharakter, weil sie Familien umfaßt, Väter, Mütter, Kinder und Enkelkinder; weil sie ganze Menschenleben durchwärmt und miteinander verschmilzt. Die Kindheit, wenn nicht schon eine Begrüßung des Neugeborenen stattgefunden hat, kommt zu ihr in den Unterricht. Die Schulentlassenen empfangen die lebenslang unvergeßliche Jugendweihe, in welcher alljährlich die stärkstbesuchte, gemütvollste Gemeindefeier sich abspielt, eindrucksvoller selbst als die Einbescherungsfeier zu Weihnachten. Braut und Bräutigam schließen ihren Ehebund unter der Weihe des freireligiösen Lebensideals. An den Gräbern der Toten, vor den Ohren der weinenden Leidtragenden erklingt das zum Frieden und zur Ewigkeit aufrichtende Wort der freien Religion und desgleichen gemeinsam für alle Gemeindemitglieder alljährlich am Totensonntage. Die alten religiösen Naturfeste, Weihnacht, Ostern, Pfingsten, üben ihre Anziehungskraft, die an keine konfessionellen Grenzen gebunden ist. Das Amt des freireligiösen Predigers, der nicht als geweihter Diener Gottes oder Diener Christi zu den Gemeindemitgliedern hinab spricht, sondern als Vertrauensmann ihrer besten Überzeugungen mitten unter ihnen steht, mit ihnen verwächst in Pflege ihrer Kinder, wie im Gedenken ihrer Toten, ist ein köstliches, zukunftsreiches Amt, das die freien Gemeinden durch Kampf und Sturm der tiefsten Geisteswandlungen hindurch, über Abgründe der Glaubensumwälzungen hinüber wohl für alle Zeit geschaffen haben.

Das dem deutschen Volke eingeborene religiöse Bedürfnis, die Sehnsucht nach der von Haeckel und tausendfach sonst proklamierten „Religion des Wahren, Guten, Schönen“ kommt auch jetzt wieder bei der anschwellenden Kirchenaustrittsbewegung vielfach zu lebendigem Ausdruck. Von den verschiedensten Seiten wird jetzt in der Presse betont, daß den Massen aus der Kirche Ausgeschiedener ein Ersatz an Innen- und Gemeinschaftsleben geboten werden müsse. So treten ganz gewaltige Zukunftsaufgaben und -aussichten direkt und unmittelbar an die freireligiösen Gemeinden heran. Um diese entsprechend bewältigen zu können (durch Vermehrung der Unterrichtsveranstaltungen, Neuanstellung von Predigern und Lehrkräften, Unterstützung neu entstehender Gemeinden usw.), wird entscheidend wichtig und nötig sein, daß ihre pekuniäre Leistungsfähigkeit sich hebt. Vielleicht trägt hierzu — angesichts der den Freireligiösen so vielfach gemachten Schwierigkeiten und der andererseits von der Zeit selber ihnen zugewiesenen großen Arbeitsaufgaben — die erwachende Hinneigung des öffentlichen Interesses und daraus entspringende Hilfsbereitschaft neu interessierter Personen bei. Der Bund freier religiöser Gemeinden Deutschlands ist soeben 1913 endlich, und zwar einwandsfrei, ins hessische Vereinsregister

eingetragen worden und damit rechtsfähig *). Von Bedeutung für die öffentliche Kenntnisnahme ist es auch, daß die Bundesversammlung 1913 in Wiesbaden erstmalig ein gemeinsames Lehrziel für den freireligiösen Unterricht aufstellte. Die betreffenden kurzen Thesen lauten:

1. Die Kinder sollen bei der Entlassung aus der Schule die religiösen Zustände, Richtungen und Gebräuche, die ihnen im Leben begegnen, einschließlich der Satzung und der Geschichte der Freireligiösen Gemeinden, wenigstens in den Grundzügen, kennen und verstehen und in ihrer geschichtlichen Herkunft achten.

2. Sie sollen ein möglichst klares Weltbild auf wissenschaftlicher Grundlage, sowohl nach seiner naturwissenschaftlichen (Entstehung des Sonnensystems, Erdgeschichte, Entwicklung der Lebewesen), als nach seiner kulturgeschichtlichen Seite (Entwicklung der technischen Kultur, der sozialen Lebensgemeinschaften und der sittlichen Ideale) besitzen.

3. Sie sollen zu dem Willen erzogen werden, ihr Einzelleben der Höherentwicklung der Menschheit zu weihen; sie sollen es als ihre Ehre und ihr Glück betrachten, auch in ihrem persönlichen Leben die höchsten sittlichen Ideale zur Darstellung zu bringen.

Für den Dienst, welchen freireligiöse Gemeinden den geistesverwandten Organisationen leisten können, ist ein Charakteristikum in München von sprechender Bedeutung. Dort sind Monistenbund, Ethische Kultur usw. mit der freireligiösen Gemeinde zu einem festen „Kartell“ verbunden. Dies Kartell hat Dr. E. Horneffer als Dozenten angestellt zur Abhaltung regelmäßiger Sonntagsvorträge und zur Erteilung des Jugendunterrichts; letzterer aber findet namens der Gemeinde als freireligiöser Unterricht statt. Um der sachlichen und um der Rechtslage willen dürfte ein ähnliches Zusammengehen anderer Organisationen mit der freireligiösen Gemeinde an manchen Orten Deutschlands wohl künftig desgleichen notwendig werden. Und wenn nicht nach dem Vorbilde, so doch nach Analogie der freien Gemeinden werden monistische, ethische u. a. Vereinigungen allmählich auch einzelne kultusähnliche Einrichtungen voll menschlich-freiheitlicher Bedeutung schaffen, zur Feier der Geburt und Schulentlassung der Kinder, Ansprachen zur Eheschließung, am Grabe, Anstellung von Berufspädagogen usw. So dürfte die freireligiöse Bewegung auch indirekt hinüberwirken in die neuentstandenen und neuartigen Kulturverbände aller Schattierungen und auch auf diesem Wege mit den kommenden Jahrzehnten je länger je mehr ihren Wert dokumentieren, daß sie eine historisch dauernde Fundamental- und Zentralstellung innehaben.

Zu unabsehbaren Konsequenzen weist vollends der Gedanke hin, daß die protestantische Kirche wohl kaum noch länger als eine oder zwei Generationen zusammenhalten wird; der Gegensatz zwischen modernem Liberalismus und mittelalterlicher Orthodoxie in der Kirche ist zu groß geworden und klappt immer weiter (Jatho, Traub!), als daß so verschiedene Weltanschauungs- und Kulturtendenzen sich noch lange gemeinsam in ein und derselben Kirchenorganisation betätigen könnten. Wenn im Laufe dieses Jahrhunderts die Trennung des kirchlichen Liberalismus von der Orthodoxie

*) Den derzeitigen Bundesvorstand bilden: Prediger Tschirn-Breslau (Vorsitzender), Reichstagsabgeordneter Vogtherr-Dresden (Kassierer; beide geben das wöchentlich erscheinende Bundesorgan „Die Geistesfreiheit“ heraus), Rechtsanwalt Dr. Hochstaedter-Frankfurt a. M., Prediger Dr. Maurenbrecher-Mannheim, Stadtrat Dr. Penzig-Berlin.

erfolgt, wenn dadurch und durch die Kirchenaustrittsbewegung usw. auch die Trennung von Kirche und Staat verwirklicht wird, wenn das unglückselige, aus äußeren Gründen beobachtete, aber seinem innersten Wesen ganz zuwider gehende Festhalten des Liberalismus am Gebilde des „Landeskirchentums“ ein Ende nehmen wird, dann erstehen vor unserem Zukunftsblick eine werdende Menge freier kirchlich gerichteter Gemeinden, die sich eventuell mannigfach zusammengruppieren. Sie werden sich gewiß nicht der jetzigen freireligiösen Bewegung einfach anschließen; sie werden ihren eigenen liberalprotestantischen Standpunkt festhalten. Aber damit tun sie nur das, was die jetzigen freireligiösen Gemeinden vor 70 Jahren ganz ähnlich auch getan haben; und deshalb werden sie auch einen ähnlichen Entwicklungsgang nehmen, wie letztere. Über den Rahmen des einzigauserwählten Christentums und des einzigartigen, unvergleichlichen Vorbildes Christi hinaus werden ihre religiösen Kulturfortschritts- und Menschheitstendenzen allmählich wachsen zu allgemeineren, erweiterten Idealen. Die schon vorhandene freireligiöse Bewegung mit ihrem inhaltsreichen Lebensgange dürfte dabei nicht ohne jeden historischen Einfluß bleiben und wird ihrerseits von den neuen Gestaltungen, Anregungen und Kräften ebenso gern lernen und sich befruchten lassen, wie sie ihre gewonnenen Erfahrungen zur Nutznießung und gegenseitigen Verständigung darbietet. Das freie religiöse Gemeindetum überhaupt und im allgemeinen hat jedenfalls unübersehbar große Aussichten vor sich. Die freie Gemeinde ist die religiöse Organisation der Zukunft, sofern man die Religion nicht ganz als besonderes Moment im Volksleben ausschaltet.

Über Deutschland und die christlichen Kulturkreise hinaus schauen wir aber noch andere freie religiöse Regungen: den Unitarismus, den Neo-Buddhismus, der leise durch die Länder schreitet; die seit Kaiser Akbar dem Großen in Indien unter dem Namen „Brahmosomadsch“ zu einer allgemein menschlichen Religiosität strebende Bewegung; den „Behaismus“, der seit einigen Jahrzehnten von Persien aus eine gleiche Tendenz verbreitet; moderne philosophische Richtungen in der mohammedanischen Religion usw. Unter fremdklingenden Namen aus fernen Weltteilen erhebt sich tief-gemeinsames Drängen der verstreuten Menschheit. Noch kennen diese so räumlich-sprachlich weit getrennten freireligiösen Bewegungen einander kaum; aber wird unsere Zeit der internationalen Kultur, der internationalen Kongresse sie nicht in kommenden Jahrzehnten näher zusammenführen, daß sie in freudigem Staunen sich gegenseitig die Hand reichen und sich wunderbar stärken zu neuer, noch nie so aufgequollener Begeisterung? — Man verarge es uns Freireligiösen sonach nicht, wenn wir in unserer bescheidenen Organisation Vorarbeiten und Keime des Größten sehen, was sich denken und kaum in Worte kleiden läßt; wenn wir Zukunftsperspektiven voll dämmernder Weite schauen, davor das Herz in freudigen Schauern erbebt; wenn wir durch irdische Glaubenshoffnungen uns stark fühlen, wie nur je die Jünger Christi oder Mohammeds sich an überirdischen begeisterten. „Religion“ liegt nicht hinter uns, ist nicht erkaltet und überwunden in der alt gewordenen Menschheit; das wahrhaft religiöse Zeitalter liegt noch vor uns, jetzt, wo die Menschheit eben aus wundergläubiger Kindheit die Augen zu staunender Erkenntnisahnung aufschlägt und dem Jugendlenz, dem großen Maientag entgegenblüht, der erst alle Knospen der Poesie und Schönheit im freien Geistessonnenschein zum Springen, zur Entfaltung bringt.

Ich kehre am Schlusse meiner Zukunftsausblicke zum Anfange meiner Darlegungen zurück: daß ein neues religiöses Zeitalter sich nicht nur in einer neuen Welterkenntnis und neuen Menschheitsethik, sondern auch in einer neuen künstlerischen Kultur betätigen muß. Von dieser wird weit weniger gesprochen, als von neuer Weltanschauung und Moral, weil man eben im gärend-kritischen Übergangsalter der Menschheit von der Kindheit zur reifenden Jugend die rechte Einschätzung des Phantasieschaffens, die harmonische Ergänzung der Lebensstimmung zu einer „Religion“, so vielfach für den Augenblick verloren hat. Auf dem harten Boden der Not und der bitteren Kämpfe kann sich auch das Blütenreich der Kunst und ästhetischer Schöpfungen noch nicht entfalten. Aber wenn die freie Religion als harmonisch-dichterische Welt- und Lebensanschauung das Meer ist, zu welchem alle historischen Einzelreligionen hinströmen, dann muß auch ein Zeitalter der Kunstkultur kommen, das noch nicht dagewesen ist. Wie die Kunst eine ganze religiöse Lebensrichtung verklärt und krönt, so wird sie ihrerseits von letzterer durchleuchtet und beflügelt zu ihrer höchsten Leistung. Religiös war die hohe Kunst des Mittelalters, eines Michel Angelo und Rafael; religiös die klassische Kunst der Griechen, eines Phidias und Homer, die Tempel, Pyramiden und anderen religiösen Denkwürdigkeiten sind unvergleichliche Museen rings um die Erde, ragen auf dem Boden des Christentums, des Islams, des Buddhismus; auf dem Boden altägyptischer, altperuanischer und mexikanischer Kultur, wie auf dem der Naturvölker und des Eiszeitmenschen. Schon die befruchtende Vermählung all dieses religiösen Kunstschaffens zur allgemeinen, erhöhenden Menschheitstendenz in der freien Religion der Kulturvölker — welche Kinder titanischer Poesie, welche Bilder voll erhabenster Bedeutung wird sie hervorbringen? Neue Hallen und Tempel der Erdenreligion warten darauf, gebaut zu werden, in denen Mohammed, Christus und Buddha, Konfuzius und Moses, Plato und Giordano Bruno, Luther und Goethe als Apostelgestalten symbolisch leuchten. Die vollendetsten Kunstschöpfungen sind — wie im klassischen Zeitalter Griechenlands — aus idealer Naturverehrung hervorgegangen. Wann aber stand die Natur als Kunstwerk und als Künstlerin so hoch, wie in dem jetzt erst beginnenden Zeitalter, welches den Glanz aller Götter zur Krone des Universums zusammenwebt? Welche Ströme erhabener Schönheit entfließen dem lebendigen All, das heut und künftig frei-religiös verehrt wird? Die Sphärenmusik des Pythagoras klingt heut der Kulturmenschheit aus den leuchtenden Reigen der Sterne noch anders, als einst den einsamen Den kern. „Die Musik ist die Melodie, deren Text die Welt ist“, sagt ein glückliches Wort Schopenhauers. Der neue größere Text wird neue größere Melodien schaffen. Kann das Antlitz des Zeus dem Antlitz des Universums gleichkommen, das ein künftiger Phidias schaut und schafft? Und welche Göttin sollte das Bild der „Mutter Erde“ überstrahlen, das aus tiefer, religiöser Schau geformt wird? Statt der Adams- und Evagestalten offenbarte sich das Getriebe der Urmenschen, um demnächst in künstlerischer Darstellung sinnvoll den Gang unseres Geschlechts zu veranschaulichen. Statt des aus dem Paradies verstoßenen will der neue „Mensch“ in die Kunst einziehen, der aus der Erde wächst, um nach den Sternen zu greifen; der Mensch der Arbeit, der Sieger und Eroberer, der Fausts Geist und des Prometheus Kraft aus seinem Bilde ahnen läßt. Das Heldenmotiv, der Siegfriedsang, den Richard Wagner aus der germanischen Mythologie neu erstehen ließ, soll sich höher und höher heben, das Getön des Kampfs mit dem Drachen und mit dem Überdrachen, voll blutigen Leids, doch sieg-

reich sich lösend und erlösend in der schwer errungenen, darum desto herrlicheren Endharmonien.

Sind es nur Träume, die ich hier als Zukunftsausblicke male? Doch wohl nicht! Zu viel schon vorhandene Wahrheit spricht aus ihnen; zu viele Keime der Wirklichkeit drängen in ihrer Richtung. Und mag die faktisch vorhandene freireligiöse Bewegung im Verhältnis zu ihren Idealen noch so klein und dürftig aussehen, diese innere Spannung reißt sie nur desto mächtiger empor. Hier ist auch ein Glaube, welcher Berge versetzt; und er ist treu genug durch 70 Jahre bewährt worden; ja, vielfach neu gekräftigt und gestärkt worden durch Neuerscheinungen in Wissenschaft und Geschichte, an die vor jenen Jahrzehnten noch nicht zu denken war. Wir sehen zum Vergleiche gern hin auf die ersten Christengemeinden. Denn eine mindestens ebenso große Geistesumwälzung, wie jene, tragen wir im Schoße unseres Bewußtseins. Viel dürftiger ist das äußere Bild des Christentums, 70 Jahre nach dem ersten Pfingstfest, als die heutige Gestalt unserer freireligiösen Bewegung. Wir glauben nicht, drei Jahrhunderte auf den siegreichen Durchbruch der freireligiösen Idee warten zu müssen, und glauben nicht, für denselben eines Kaisers Konstantin zu bedürfen. Aber die Grenzen, vor denen die christliche Mission versagte, die chinesische und mohammedanische Mauer usw., glauben wir in wenigen Jahrhunderten überwunden von der freien Menschheitsreligion, deren arm-bescheidene und doch so hoffnungsreiche Vorarbeiter und Vorkämpfer wir sein und bleiben wollen.



DR. MAX MAURENBRECHER, MANNHEIM: KONFESSIONSLOSER MORALUNTERRICHT ODER KULTURGESCHICHTLICHER RELIGIONSUNTERRICHT?



S ist in der breiteren Öffentlichkeit noch nicht sehr beachtet worden, daß in unseren heutigen freireligiösen Gemeinden in Deutschland sich langsam und halb unbewußt ein neuer Stil des Moralunterrichtes herausgebildet hat, der so anders ist, daß er kaum mehr diesen Namen verdient oder wenigstens von dem, was man in Frankreich und in den angelsächsischen Ländern unter diesem Namen versteht, deutlich unterschieden werden muß. Und zwar unterscheidet sich dieser neue Stil von der älteren, im Ausland herrschenden Form des Moralunterrichtes sowohl im Stoff wie in der Methode wie auch in den Prinzipien, die ihm zugrunde liegen. Mit einem Wort kann man den Unterschied deutlich machen, wenn man sich entschließt, zu sagen, daß unser Unterricht wieder mehr Religionsunterricht als reiner Moralunterricht ist. Freilich bleibt er von dem, was man in den Kirchen Religionsunterricht nennt, himmelweit unterschieden.

Der Unterricht in den freireligiösen Gemeinden ist ja zunächst davon ausgegangen, daß er Religionsunterricht war. Soweit wir uns aus dem heute noch vorhandenen Material überhaupt ein Bild davon machen können, wie die erste Generation freireligiöser Prediger von 1845 bis etwa 1870 unter-

richtet hat, sehen wir, daß sie sich in wesentlichen Stücken noch an den Typus des liberalen evangelischen Religionsunterrichtes hielten: Biblische Geschichten, Jesus, Bergpredigt, Nächstenliebe und dazu das naturwissenschaftlich begründete Weltbild ihrer Zeit, das der evangelische Religionsunterricht noch meist verschwieg. Dann kam die Erweiterung, daß der religionsgeschichtliche Stoff sich auch über die anderen Religionen ausdehnte und damit die biblische Beschränkung verlor, und daß „die Moral“ als ein einheitliches, selbständiges, in allen Religionen gleichmäßig vorhandenes, rein menschliches und allgemein-menschlich erfahrungsgemäß zu begründendes Gebilde erschien. Der freireligiöse Unterricht bekam damit drei Ziele, die innerlich unverbunden gleichberechtigt nebeneinander standen: er sollte naturwissenschaftlich die Entwicklungslehre bringen, die ja die übrige Schule noch immer ihren Zöglingen beharrlich verschwieg; er sollte religionsgeschichtlich die Vielgestaltigkeit der Religionen und die Einheitlichkeit der in den verschiedenen Religionen gelehrt Moral enthüllen; und er sollte schließlich unabhängig von aller Metaphysik und „Religion“ einen Komplex von Regeln des Handelns und Unterlassens den Zöglingen als klug und berechtigt erweisen und sie nach Möglichkeit an ihre Befolgung gewöhnen. In diesem dritten Ziele war auch der freireligiöse Unterricht ein reiner Moralunterricht nach ausländischem Muster geworden.

Dieser Unterricht hat sich literarisch in zwei verschiedenen Typen dargestellt, in den Lehrbüchern von Bruno Wille und Georg Schneider, jene erschienen im Anfang der neunziger Jahre, diese nach jahrelanger Vorbereitung im Jahre 1904. Wille bildet mehr den historischen, Schneider mehr den systematischen Typus aus. Wille gibt die Geschichte der großen Religionen und bei jeder eine Sammlung der in ihr überlieferten moralischen Sprüche. Schneider beginnt mit einer Tugendlehre für die Kleinen, die durch Tierfabel, Familiengeschichten und Sinnsprüche illustriert wird, geht dann zur kursorischen Behandlung der biblischen und der Kirchengeschichte über, bietet dann ein System der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre und der Moral, ausdrücklich gegliedert in allgemeine und spezielle Tugendlehre, mit normativ formuliertem Lehrspruch und Veranschaulichungsmaterial aus biographischer Anekdote, Legende, Ballade und ethischer Dichtung, und schließt mit einem erweiterten Rundgang durch die Religionsgeschichte. Verbindungslinien zwischen den drei Gebieten der Naturwissenschaft, der Religionsgeschichte und der Tugendlehre zu ziehen, bleibt dem Belieben des das Lehrbuch benutzenden Lehrers überlassen.

Gegen diese Art des freireligiösen Religionsunterrichtes nun hat sich in den letzten Jahren an verschiedenen Stellen eine Reaktion bemerkbar gemacht, die nach einer Neuorientierung und strafferen Zusammenfassung, nach einem einheitlichen Ziel und nach größerer Wärme und Anschaulichkeit drängt. Literarisch ist davon noch wenig hervorgetreten. Aber Versuche, zu etwas Neuem zu kommen, werden von verschiedenen Persönlichkeiten an vielen Stellen gemacht. Zuerst hat Ernst Horneffer in München einen völlig neuen Lehrplan veröffentlicht (im Juli- und Augustheft der Tat 1911, auch separat). Dann hat der Vorsitzende des Bundes freireligiöser Gemeinden, Gustav Tschirn in Breslau, 1912 sein „Lehrbuch“ herausgegeben, das zwar dem Willeschen noch einigermaßen ähnlich ist, aber in seiner entschiedenen Ablehnung der abstrakten moralischen und naturphilosophischen Systematik und in seinem Zurückgreifen auf die großen

Stoffe der mythischen Dichtung, der Religionsgeschichte und der deutschen klassischen Literatur doch ebenfalls eine scharfe Wendung nach der Richtung des neuen Stiles hin genommen hat. Inzwischen hatten im südwestdeutschen Verbands freireligiöser Gemeinden eingehende Beratungen zunächst über eine gemeinsame und einheitliche Zielsetzung des freireligiösen Unterrichtes stattgefunden, die zu einer Resolution des südwestdeutschen Verbandstages selbst (1912) und dann in verbesserter und geklärt Form zu einer Resolution der Generalversammlung des Bundes freireligiöser Gemeinden (1913) geführt haben. Diese Resolution behält äußerlich noch immer die Dreiteilung des Zieles bei: Religionsgeschichte, Entwicklungsgeschichte, Moral. Aber sie hat innerlich doch das erste und dritte schon ganz mit dem zweiten in Verbindung gebracht. Die Religionsgeschichte ist nur noch ein Ausschnitt aus der allgemeinen Geschichte der Kultur und der Ideale der Menschheit. Und die „Moral“ ist nicht mehr ein selbstständiges, neben den anderen stehendes, für sich allein begreifbares und lehrbares Wollen, sondern sie ist zur Konsequenz der Entwicklungsgeschichte geworden, ist praktische Anwendung des Gedankens, daß alles Seiende nur Sinn hat, wenn es ein höheres Werdendes aus sich herausgestaltet. So liegt in dem Begriff der Entwicklung oder der Höhergestaltung oder des schöpferischen „Dranges“ (nach Schopenhauer), der in der Welt als ihr innerstes Wesen ruht, die Zentralidee, die Spitze und Grundlage und Zusammenfassung alles dessen, was in Erkenntnis und Wille das Leben der uns anvertrauten Jugend bestimmen soll.

Im Jahresbericht der Mannheimer Freireligiösen Gemeinde über das Jahr 1912 (geschrieben Anfang 1913) habe ich ausführlicher über diese Grundgedanken geschrieben. Da diese Ausführungen über den Kreis der Mannheimer Gemeinde noch kaum hinausgekommen sind, darf ich mir wohl gestatten, einige besonders wichtige Stücke daraus mit geringen Verdeutlichungen hier zu wiederholen.

„Wir sind, je länger je mehr, davon abgekommen, einen besonderen Moralunterricht zu geben, etwa in der Form, wie er in dem Lehrbuch des Predigers Georg Schneider vorausgesetzt ist, und wie er auch sonst noch vielfach geübt oder angestrebt wird. Wohl sind wir alle davon durchdrungen, daß unser Unterricht in jeder Stunde Gesinnung pflanzen soll. Aber wir haben uns davon überzeugt, daß man das besser auf indirektem Wege erreicht, als daß man die einzelnen Tugenden in begrifflich-systematischer Reihenfolge eine nach der anderen behandelt und in mehr oder weniger abstrakter Form mit den Kindern bespricht. Der eigentliche Moralunterricht pflegt aber gerade darauf auszugehen, den Kindern eine bestimmte Tugendlehre zu übermitteln, die einzelnen Tugenden in systematischer Reihenfolge durchzusprechen, und höchstens für die einzelne Tugend dann entsprechende Prosa-Geschichten oder Gedichte als Beispiel und Veranschaulichungsmaterial zu verwenden. Wir aber haben, je länger je mehr, die Erfahrung gemacht, daß ein solcher Unterricht, trotz der Fülle einzelner Geschichten und Gedichte, die in ihm behandelt werden können, im ganzen auf die Kinder einen trockenen und verstandesmäßigen Eindruck macht. Oder sie lesen die Geschichten aus dem Religionsbuch nicht anders, als wie sie die Geschichten im Lesebuch lesen, nämlich nur mit rein stofflichem Interesse, ohne weiter auf die moralische Pointe zu achten. Wenn aber dann der Lehrer in der Besprechung der Geschichte oder des Gedichtes versucht, nun allen Nachdruck auf das Moralische zu legen, dann begegnet er eben denselben Schwierigkeiten, die man aus dem deutschen Unterricht kennt, wo den Kindern regelmäßig alle Freude an der Lektüre dadurch verleidet wird, daß jedes Gelesene hinterher in eine moralische Lehre geformt werden soll.

„Zu diesem methodischen Bedenken kam aber noch eine andere Erwägung hinzu. Wir haben uns, je länger je mehr, davon überzeugen müssen, daß es auch für den freireligiösen Religionsunterricht nicht möglich ist, eine allgemeine Moral zu lehren, oder richtiger, eine moralische Gesinnung in der Jugend zu pflanzen, ohne daß diese Gesinnung mit dem Weltbild, das wir den Kindern übermitteln, innerlich verwachsen ist.

Sittliches Wollen und sittliches Handeln kann nur auf zwei Wegen im jungen Menschen kräftig werden, entweder durch tatsächliche Übung und Gewöhnung nach dem stillschweigend gegebenen Vorbild der Umgebung oder durch Einbauen des jugendlichen Bewußtseins in ein bestimmtes Weltbild, das in sich so starke Kräfte der Suggestion und der Willensspannung enthält, daß es auch die Gegenwirkung andersgerichteter Vorbilder einer stumpfen Umgebung sieghaft besteht. Der erstere Weg ist der der Familie, wo sie gesund und sittlich geblieben ist. Ihn in der Schulerziehung ebenfalls einzuschlagen, wäre der sicherste Weg zu einer gründlichen Veredelung des Nachwuchses der Nation. Aber dazu würde eine grundsätzliche Umgestaltung des ganzen städtischen Schulwesens nötig sein, wie sie Fichte und Goethe vor 100 Jahren geahnt, wie sie in unseren Tagen unabhängig voneinander Johannes Langemann in Barmen, Gustav Wyneken in Wickersdorf und Bertold Otto in Lichterfelde zu verwirklichen und zu propagieren begonnen haben, wie sie aber wirklich fruchtbar und durchgreifend nur von kommunalen und staatlichen Schulverwaltungen durchgeführt werden kann. Dieser Weg also ist uns für unsern Moral- oder Religionsunterricht zu gehen unmöglich, wo wir die Kinder doch nur ein oder zwei Stunden die Woche und nur zu rein unterrichtlicher Beeinflussung vor uns haben.

Für uns bleibt daher nur das andere übrig: daß wir die moralische Gesinnung auf eine bestimmte Weltanschauung gründen, sie aus unserem modernen entwicklungsgeschichtlichen Weltbild als dessen beste Frucht herauswachsen lassen. Es hat sich uns immer wieder ergeben, daß die ganze Entwicklungslehre, wie wir sie in den oberen Klassen vortragen, nichts weiter wäre als eine leere Sensation oder eine rein verstandsgemäße Übermittlung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, wenn sie nicht gleichzeitig der Spannung des Willens und dem Entschluß dienstbar gemacht wird, daß diese Jugend nun auch ihrerseits wieder der Zukunft dienen will. Nur von hier aus, nur als Gesinnungspflege großen Stils, nur als Unterlage für die Verantwortung und Zucht des Einzelnen in jeder Stunde seines persönlichen Lebens und für das Ideal, an einer immer steigenden Höherentwicklung der Menschheit zu arbeiten, läßt sich die Entwicklungslehre erzieherisch nutzbar machen.

„Sobald sie aber in diesem Sinn aufgefaßt und dargestellt wird, kann es neben ihr eine gesonderte und systematische Tugendlehre nicht mehr geben. Denn alle die einzelnen Tugenden, die man vom Standpunkt früherer Weltanschauungen aus aufgestellt hat, haben in dieser entwicklungsgeschichtlich bedingten Spannung des Willens nur noch relative Bedeutung. Es ist uns nicht mehr möglich, den Kindern unter allen Umständen Gehorsam, Bescheidenheit, Demut, Sparsamkeit, Zufriedenheit usw. als eine „Tugend“ erscheinen zu lassen. Wir können ihnen nur noch zur unbedingten Pflicht machen, in jeder Stunde ihres Lebens sich für sich und die zukünftige Menschheit verantwortlich zu fühlen, in jeder Stunde das Stärkste und Beste zu leisten, dessen sie nach Anlage und Schicksal fähig sind. Ob das im einzelnen Falle Unterwürfigkeit oder Trotz, Selbstüberwindung oder Selbstbehauptung, Resignation oder Glaube bedeutet, darüber werden wir niemals allgemein gültige Regeln aufstellen können. Das wird sich vielmehr immer nur aus dem Moment, und aus dem Gewissen des Einzelnen heraus entscheiden lassen. Darum kann unser Moralunterricht gar nicht mehr Tugendlehre im einzelnen sein, sondern er kann nur darauf ausgehen, eine große Gesinnung, einen Stolz und eine Reinheit in den Kindern zu schaffen und ihnen dann zu überlassen, wie sie sich im Leben im einzelnen behaupten werden.

„Mit dieser Erkenntnis mündet auch unser Religionsunterricht an derselben Stelle, wo auf den Höhepunkten der früheren Religionen die sittliche Anschauung gemündet ist. Die Sittlichkeit wird nicht mehr im Erfüllen einzelner Gebote oder im Ausleben einzelner Tugenden gesehen, sondern in einer beherrschenden Grundgesinnung, in einem einheitlichen Stile des Lebens; und alle einzelnen Handlungen, mögen sie äußerlich sein, wie sie wollen, werden sittlich nur noch darnach beurteilt, ob sie dieser Gesinnung entspringen oder ihr widersprechen. So hat der Apostel Paulus in einem Höhepunkt seines Lebens gesagt: „Alles, was nicht aus Glauben kommt, das ist Sünde.“ Die Umkehrung würde sein: „Alles, was aus Glauben kommt, ist gut“, auch wenn es den überlieferten sittlichen Anschauungen der jeweiligen Gegenwart noch so sehr zu widersprechen scheint. So hat auch Kant den Satz vertreten, daß es darauf ankommt, den guten Willen zu züchten und nicht die einzelne gute Handlung. Und Schleiermacher, der große Erneuerer der Religion am Anfang des 19. Jahrhunderts, hat sogar den Satz ausgesprochen, daß für die religiöse Betrachtung auch der sittliche Wille nichts weiter ist, als Natur: das Indi-

viduum handelt so, weil es seinem inneren Wesen nach nicht anders kann; es überlegt nicht bei jeder einzelnen Handlung, ob es damit diesem oder jenem Gebot der ihm überlieferten Moral entspricht. „Adel ist auch in der sittlichen Welt; gemeine Naturen Wirken durch das, was sie tun, edle durch das, was sie sind“ (Schiller). Dieser große Stil der sittlichen Erziehung, diese Gesinnungspflege, die auf die Gesamtspannung des Willens und nicht auf die Schematisierung des Handelns im einzelnen ausgeht, soll auch in unserem Religionsunterricht unser Ziel sein.

„Wir haben daher in den Beratungen unserer Unterrichtskonferenz davon Abstand genommen, fürderhin noch die Tugendlehre weder in ihrer elementaren, noch in ihrer systematischeren Form zum besonderen Gegenstande des Unterrichtes zu machen. Vielmehr haben wir den ganzen Unterricht, soweit er Unterricht ist, von den Tatsachen der Entwicklungsgeschichte beherrscht sein lassen, und die Wirkung dieses Unterrichtes auf die Gesinnung soll entweder unausgesprochen im Stoffe selber sich vollziehen oder soll nur gelegentlich in Augenblicken besonderer Begeisterung und Erhebung vom Erzieher der Jugend in kurzen und eindringlich ernststen Worten nahegebracht oder durch Herauslocken ihrer eigenen Aussprache in der Jugend entzündet werden.“

Wer diese Ablehnung des eigentlichen Moralunterrichtes, die ich vor einem Jahre schrieb, aufmerksam liest, wird darin einen Niederschlag gerade derjenigen geistigen Entwicklungen finden, die wir in Deutschland in den letzten 20 Jahren durchgemacht haben, und die wir als einen Vorsprung vor dem Ausland empfinden. Mit Personen bezeichnet, sind es Wilhelm Wundt und Friedrich Nietzsche, die hinter dieser Darlegung stehen, sachlich ausgedrückt: die bessere Psychologie, die uns zwingt, neue Methoden zu suchen, und die bessere Philosophie, die uns das Auge dafür geöffnet hat, daß es keine bleibende „Moral“ an sich gibt, sondern nur wechselnde Willens-Maximen, und daß auch die Moral nur eine Waffe des Lebens im Kampfe um Aufstieg und Über-sich-hinauswachsen ist. Und weil wir sowohl formell besser psychologisch geschult sind, als auch vor allem das ungeheure und weltgeschichtliche Erlebnis Nietzsche gemacht haben, darum kann uns weder die französische noch die angelsächsische Art des Moralunterrichts in Deutschland heute noch Vorbild sein.

Wenn es sich nun darum handelt, die Konsequenzen aus dieser Erkenntnis für den Lehrplan zu ziehen, so kann das kaum anders geschehen als so, daß man zwar einmal in einem Schuljahr zusammenfassend die Tatsachen der Entwicklungslehre in geschlossenem Zusammenhang vor der Jugend entrollt, im übrigen aber lauter einzelne Stoffe zusammenträgt, die den Willen spannen, Bewunderung, Nachahmung, Erhebung wecken und den „Drang“ zur reineren Zukunft in der Jugend entzünden. Auch jene eine systematische Darstellung der Entwicklungslehre würde ja ihren Zweck verfehlen, wenn sie kalt und trocken nur die Tatsachen der Naturwissenschaft und Kulturgeschichte zu bieten hätte. Auch sie muß einen Willen in diese Tatsachen legen, einen Glauben, wenn man so will: sie muß die dramatische Darstellung sein, wie zuerst Ordnung aus dem Chaos (Sonnensystem), dann Leben aus dem scheinbar Unlebendigen (Geologie und Urzelle), dann eine immer reichere Masse von Lebensformen (Biologie), schließlich aus einer besonders vorwärtsdrängenden und vom Schicksal begünstigten Lebensform Geist und Vernunft entstehen, und wie dann im Menschen sich die Organisation gegen das Chaos der Umwelt, der Charakter gegen die Triebe, die Sehnsucht nach einer reineren Zukunft gegenüber dem stumpfen Genießen einer gemeinen Gegenwart immer stärker entfalten. Damit ist dann die sittliche Wirkung auch dieser reinen Tatsachenlehre von selber gegeben. Aber diese systematische Entrollung der „natürlichen Schöpfungsgeschichte“ mit allen ihren religiösen und sittlichen Konsequenzen kann nur Gegenstand des Unterrichtes auf

der Oberstufe der Volksschule sein. Ich würde dafür das siebente Schuljahr vorschlagen, um das achte noch für eigentliche Gesinnungsstoffe (Lessing, Goethe, Schiller) freizubekommen. Für die früheren Schuljahre muß doch die Geschichte der religiösen Dichtung und die tatsächliche Religionsgeschichte selbst die entsprechenden Stoffe bieten. Denn gerade in ihnen hat jener sich in die Zukunft spannende Wille der Menschheit seit Jahrtausenden seine gewaltigsten und erschütterndsten Typen geschaffen.

Wir kommen damit einer Linie entgegen, die gerade aus den Erfahrungen des eigentlichen Moralunterrichtes stammt. Als nämlich Horneffer seinen neuen Lehrplan zusammenstellte, der den „konfessionslosen Moralunterricht“ statt auf Tierfabel und alltägliche Anekdote wieder auf die großen mythischen und geschichtlichen Stoffe der religiösen Vergangenheit begründet hat, hatte er persönlich noch gar nicht so sehr den Gedanken, alle diese Stoffe unter den eigentlichen Entwicklungsgedanken zu stellen. Vielmehr trieb ihn zunächst die Beobachtung, daß die bisherigen Veranschaulichungsmittel des ausländischen Moralunterrichtes, Tierfabel und Anekdote, zu klein seien, um rein stofflich das Interesse der Kinder lange zu fesseln. Aus rein psychologisch-pädagogischen Gründen griff er auf die Märchen, Epen und Mythen der Vorzeit zurück, weil gerade ihr fremdartiges Kolorit sie der Jugend anziehend macht, und weil das Ewig-Menschliche in ihnen in größeren Dimensionen angeschaut werden kann. Er nahm also mit Bewußtsein die ästhetische Form als moralisches Bildungsmittel mit in Gebrauch. Damit aber vollendete er nur, was auch der bisherige Moralunterricht schon begonnen hatte. Denn auch der hatte schon eingesehen, daß man mit Kindern über die Tugenden nicht begrifflich im Stil des katholischen Katechismus oder der Ethik des Spinoza oder Paulsens sprechen könne, sondern daß man zunächst und zumeist „Geschichten erzählen“ müsse. So war auch der landläufige Moralunterricht schon drauf und dran, aus einem reflektierenden Gespräch zwischen Lehrer und Schüler nach Herbartschem Vorbild wieder eine neue „Erzählstunde“ zu werden, wie es der evangelische Religionsunterricht wenigstens in den unteren und mittleren Klassen immer gewesen war. Und diese Entwicklung hat Horneffer damit vollendet, daß er der „Erzählstunde“ auch wieder die großen Stoffe zurückgab, die allein wirkliche Spannung zu erzeugen vermögen und die allein wert sind, der Jugend in der Feierstunde des Moralunterrichtes übermittelt zu werden.

Aber wenn unser Unterricht damit heute wieder mehr zu den Stoffen des alten Religionsunterrichtes zurückkehrt, so ist er doch von diesem alten Unterricht selbst trotzdem total unterschieden. Denn einmal kennt er keine klassische oder kanonische Religion mehr, keine „wahre“ Religion, der gegenüber alle anderen falsche oder „heidnische“ Religionen seien. Er kennt überhaupt „Religion“ nicht als Denken und Vorstellungskomplex, als Lehre und Dogma, sondern nur als Sehnsucht und „Drang“ nach höherem Leben. Alle geschichtlichen Religionen sind Ausfluß dieses „Dranges“. Alle zeigen, wie dieses oder jenes Volk, diese oder jene Zeit, mit ihrem tatsächlichen Leben sich nicht zufrieden gab, sondern darüber hinausverlangte und sich daher Idealbilder des großen und starken Lebens schuf oder Anstalten, um den Schmutz des Alltags immer wieder abzuwaschen. In diesem Sinne, als Funktion der Sehnsucht, als Flügelschlag der Seele, sind alle Religionen in ihrem Ursprung wahr und echt und höchstens später durch herrschsüchtige Priester verdorben. In dem anderen Sinne aber, daß sie Unwirkliches dachten und in die leere Luft hinein schrien und hofften, sind alle falsch und widerlegt

und können uns nicht mehr Vorbild sein. Auf der einen Seite also steigen uns auch die anderen Religionen, wie Griechen, Germanen, Inder, Araber, neben die biblischen Geschichten. Auf der anderen Seite sinken auch die biblischen Geschichten für uns auf das Niveau der Mythen, Legenden und tatsächlich geschehenen Geschichte jener anderen Religionen zurück. Das ist der eine fundamentale Unterschied unsres neuen Stiles eines kulturgeschichtlichen Religionsunterrichtes von dem der alten Konfessionen.

Der andre aber ist der, daß wir auch in der Bibel an die bisherigen Stoffe nicht mehr gebunden sind. Wir brauchen nicht, weil er nun einmal zur Tradition gehört, den ganzen Ballast an rein historischem Wissen oder an phantastischen Wundergeschichten mitzuschleppen, den die „biblischen Geschichten“ enthalten. Wir können diese Tradition vielmehr für unsere Jugend einfach beseitigen, wie frühere Generationen die Traditionen der Scholastik oder der klassischen Mythologie beseitigt haben; und können uns auf das Bleibende, Edle und Allgemein-Menschliche in der Bibel beschränken, dafür aber dasselbe Große, Echte und Lebenswahre auch aus den Dichtungen und Erlebnissen anderer Religionen hervorheben. Wir können so einen Unterricht bieten, der dem kirchlichen weit überlegen ist, weil alles Langweilige, Formelhafte und Lehrhafte aus ihm entfernt ist. Das Sittliche erscheint dabei zunächst einfach suggestiv als das, was die großen Menschen immer ersehnt und erstrebt haben, also letzten Endes ästhetisch, rein auf Gefallen und Mißfallen begründet. Wo es aber nötig ist, kann aus dem kulturgeschichtlichen Zusammenhang jederzeit auch das Zweckmäßige, Sinnvolle, Soziologisch-Begründete der einzelnen Maxime aufgezeigt werden, wie es der alte Moralunterricht regelmäßig getan hat. Überall aber ist die rein autoritative Begründung des Sittlichen als Gottes Gebot unmöglich geworden. Und damit ist das erreicht, was ja auch der alte Moralunterricht auf seine Weise erstrebt hat und wovon er recht eigentlich seinen Ausgang nahm.

Nehmen wir somit die echte und gute Tendenz des alten Moralunterrichtes in diesen neuen Stil hinein, so scheint mir doch der Name Moralunterricht dafür tatsächlich nicht mehr zutreffend zu sein. Nicht nur, weil der Stoff dieses Unterrichtes nun wieder wenigstens vorwiegend der Religions- und Kulturgeschichte entnommen ist, sondern vor allem, weil wir tatsächlich mehr bieten wollen als der alte Moralunterricht. Wir wollen nicht bloß sittliche Maximen pflanzen; wir wollen auch erschüttern, erheben, staunen lassen, ohne daß gleich eine moralische Maxime daraus herausspringt. Die mythische Dichtung und die Heroenlegende bis zur Matthäus-Passion hin sind nicht nur sittliche Stoffe. Sie sind auch Versuche der Menschheit, das allgemeine Getriebe der Welt und den jeder Reflexion unauflöslichen tragischen Rest alles Schicksals sich zur Anschauung und zum Bewußtsein zu bringen. Insonderheit der griechische Mythos (Prometheus, Ödipus) ist voll solcher tragischen Züge; aber auch der germanische (Baldurs Tod) und der biblische (Vertreibung vom Baum des Lebens, Kain und Abel, Turmbau zu Babel, Tod des Gottessohnes) kennt sie wohl. Und zumeist beruht gerade auf ihnen die ästhetische Kraft dieser Dichtungen. Und das ist es, was wir auch für unsere Jugend nicht missen wollen. Es ist nicht genug, moralische Maximen zu pflanzen. Es ist auch nötig, die junge Mannschaft auf die t r a g i s c h e n Konflikte zu rüsten, die keinem Leben erspart bleiben, und die in Wahrheit doch auch die größten und stärksten Stunden des Lebens bilden. Und es ist ebenso nötig, ihnen bei aller technischen und geschichtlichen Aufgeklärtheit doch auch den Sinn für das Verschleierte und für die echten Wunder im

Natur- und Geistesleben offen zu halten. Gerade weil der alte Moralunterricht oft so nüchtern und reflektiert war, hat er die Jugend kalt gelassen. Und weil wir hier eine Vertiefung und Verinnerlichung suchen, sollten wir auch den Namen: konfessionsloser Moralunterricht durch den anderen: kulturgeschichtlicher Religionsunterricht ersetzen.

Stoff und Ziel dieses Unterrichtes ist wirklich die Religion. Nicht die Lehre einer bestimmten Religion, wohl aber das Verständnis für das allgemeine kulturgeschichtliche Phänomen Religion. Wie der Kunstunterricht auch nicht nach der Schablone einer Schule oder Zeit oder eines Künstlers gegeben werden darf und doch in seinem Wesen Kunstunterricht bleibt, wenn er darauf ausgeht, den Zögling an jedem Kunstwerk gerade dasjenige Allgemein-Menschliche nachfühlen zu lassen, was diesen Künstler zu diesem Kunstwerk trieb. Erst ein solcher dogmenfreier Religionsunterricht kann den Unterricht der Kirchen wirklich ersetzen. Er aber wird auch fähig sein, ihn zu sprengen. Der alte Moralunterricht läßt, wie das Beispiel Frankreichs zeigt, den kirchlich-dogmatischen Unterricht ungefährdet neben sich bestehen.



ABBÉ PAUL NAUDET, PARIS: INWIEWEIT BEDARF DIE MORAL EINER RELIGIÖSEN GRUNDLAGE?

NICHT die Frage, ob es, theoretisch genommen, möglich sei, ausschließlich auf Vernunftgrundsätzen fußend, ein Moralsystem aufzubauen, entzweit am stärksten die Moralisten der verschiedenen Schulen; es wäre ja auch nicht gar so schwer, da ein Übereinkommen zu finden. Sondern die Frage tut es, ob die Menschheit als Ganzes — nicht etwa einige auserwählte Persönlichkeiten — fähig sei, außerhalb von jeder religiösen Idee einer Moral zweckdienlich zu gehorchen.

Religion und Moral sind keineswegs das gleiche. Ob auch viele Berührungspunkte vorhanden sind, so überwiegen doch weitaus die Unterschiedlichkeiten: Zweckunterschiede, gegenständliche Unterschiede, Unterschiede in den Gesetzen; das religiöse Gefühl entspricht Bedürfnissen und Wünschen, die weder die Moral noch jene anderen Quellen des Ideals befriedigen können: man nennt sie Kunst und Wissenschaft und wollte sie zuweilen an seine Stelle setzen. Aber man kann vor Verwechslungen warnen und deswegen doch nicht zur Trennung greifen. Wir glauben vielmehr an ein notwendiges Zusammengehen beider und daran, daß die Moral der religiösen Idee bedarf. Diese Idee erscheint uns ihre beste Stütze, der übrigbleibende Kern von allen Bollwerken, die sie verloren haben mag.

Man kann die verschiedenen Morallehren in zwei Hauptgruppen einteilen. In die wissenschaftliche Moral, die auf Beobachtung beruht und die sich gliedert in natürliche Moral, eudämonistische Moral, Nützlichkeitsmoral — welche drei Moralsysteme im Grunde eines sind — und Gefühlsmoral. Und ferner in die metaphysische Moral, die sich stützt auf die Pflicht, auf das Gewissen oder, wie die religiöse Moral, auf das immanente Gute, auf Gott.

Betrachten wir einzeln jede dieser Auffassungen.

Die erstgenannte Schule erklärt, daß ihr Moralgesetz im eigensten Interesse ihrer Jünger liege. In seinem Namen gehe die logische und notwendige Entwicklung der Menschenleben vor sich, fänden die edelsten Instinkte ihre höchste Befriedigung, die wohlverstandenen Forderungen der Natur ihre Erfüllung, das Glück seine unentbehrlichen Bedingungen.

Ich würde all dies unterschreiben, wenn die Moral eben nur Theorie wäre. Aber die Moral fordert auch Handlung. Und wer würde immer im wahren Interesse handeln? Ich weiß theoretisch, daß der Alkoholismus abstumpft und vergiftet; aber da ich bislang weder abgestumpft noch vergiftet bin und ja wohl immer aufhören kann, wenn ich will, so alkoholisiere ich mich vorläufig. Ich weiß theoretisch, daß es edel ist, für seine Pflicht zu sterben; aber wenn mir jede religiöse Vorstellung fehlt, wenn ich z. B. nicht an ein Jenseits glaube, sehe ich nicht, woher mir zur gegebenen Stunde die Überzeugung kommen soll, daß wirklich mein wohlverstandenes Interesse darin liege, mein Leben, statt es zu leben, abzutöten und den Forderungen der Natur und des Glückes zu entsprechen, indem ich meine Natur vernichte und somit jegliches Glück für immer vereitele. Sicherlich ist die Zahl der Menschen groß, denen diese Gründe für Beobachtung der Moral nicht genügen würden.

Payot, der Herausgeber des beliebten französischen Lehrbuches weltlicher Moral, schreibt: „Meist werden wir für unsere Laster grausam gestraft.“ Aber ehrlicherwise setzt er hinzu: „Wir werden auch für unsere Tugenden gestraft. — Eine beherzte Mutter, die sich bis zur Krankheit ermüdet, ist oft erschöpfter als einer, der ein ausschweifendes Leben geführt hat.“ Und Payot gesteht, daß, alles in allem, die Natur grausamer die Unkenntnis der Gesetze der Hygiene straft, als irgendwelche Vergewaltigung moralischer Gesetze *). Dazu kommt, daß die Interessen und Vergnügungen von vielerlei Umständen und Standpunkten abhängen; was für den einen Weisheit, ist für den andern Wahnsinn. Und wer da glaubt, daß er auf seine Geschicklichkeit an Stelle der Tugend rechnen dürfe, der wird im kritischen Augenblick vielleicht sich nicht darein fügen wollen, daß es eine Reihenfolge der Freuden und Interessen, über- und untergeordnete Interessen gebe und daß die Leiter, auf der sie zu rangieren haben, nicht unendlich sei.

Man hat versucht, die Moral auf die Soziologie aufzubauen. Aber sind die Familie, das Vaterland, die Menschheit um soviel weniger hinfällig als das Individuum — und welche Rolle spielen einige Jahrhunderte in der Unendlichkeit der Zeit?

Der Mensch ist nicht nur eine soziologische Maschine, er hat Neigungen und Gefühle: wenn jedoch, wie Professor Dürkheim und Professor Levy-Brühl es nannten, die Moral nur die Wissenschaft von der sozialen Praxis wäre, so wäre sie herabgedrückt zu einer Tatsachensumme, sie würde aufhören, „die Wissenschaft der Beweggründe, der Bestimmungen und der idealen Richtschnur der individuellen und sozialen Praxis“ zu sein, sie wäre nicht mehr die Moral.

Moral ohne Substrat existiert nicht. Über die Art dieses Substrats läßt sich diskutieren, aber man kann es nicht einfach fallen lassen. Und nun sind wir bei der zweiten Partei der Moralisten angelangt, derjenigen, die sich auf den Glauben ans Gewissen und an die Pflicht stützt. Erfüllte Pflicht

*) Vgl. Payot, Cours de morale, p. 212—213—239.

erfreut das Gewissen, sie gibt den Frieden, während versäumte Pflicht den Unfrieden und Gewissensbisse bringt. Folglich möge das Gewissen die Richtschnur unserer Moral, unser höchster Führer sein. So schön diese Auffassung ist, so hält sie der Untersuchung doch nicht stand. Unser Gewissen müßte vor allem unfehlbar sein. Aber erwiesenermaßen spielen Phantasie, Empfindsamkeit und das mehr oder weniger richtige Denken bei allen unsern Entschlüssen und Handlungen die größte Rolle.

Zweifel und Gewissensbisse wiederum sind selten zu dem Verfehlen proportioniert. Sehr zarte Seelen leiden tiefer und für geringere Irrtümer, während große Sünder in aller Ruhe leben; und wenn Erziehung oder ein fernes Erinnern in ihnen den Widerspruch rege macht, so braucht es nicht lange, um diesem atavistischen oder suggerierten Instinkt andere kräftigere Instinkte gegenüberzustellen, die in ihrer unmittelbaren Persönlichkeit dieser schon fremderen Kräfte rasch Herr werden.

Man versuchte die These aufzustellen, daß dank der Vererbung, die moralischen Instinkte nunmehr der Rasse eingeprägt seien; man mußte einsehen, daß dies zu optimistisch gedacht war. Goyau selbst erklärte in seiner „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction *), daß „aller zum Bewußtsein gelangte Instinkt der Vernichtung anheimfällt“. Z. B. der Instinkt des Säugens, der dem Säugetier eingeboren ist, geht vielen Menschenmüttern völlig ab.

Was vom Gewissen gilt, gilt in noch stärkerem Maße von allem, was dem Reich der Empfindung angehört: Die Liebe zum Wahren, zum Schönen, zum Guten, zur Ehre, zu den menschlichen Gesetzen, zur Solidarität, zur individuellen oder allgemeinen Vernunft. Es ist groß gedacht, auf all dies bauen zu wollen, aber man baue eben nicht auf Sand.

Eine andere Form dieser Lehre ist die, welche das unentbehrliche Substratum in einer Art kategorischem Imperativ sucht, welcher nicht vom Gewissen, sondern von den moralischen Überzeugungen herrühre, die in den Lehren der Philosophen wie auch in den mehr oder weniger variablen Dogmen der Religionen unwiderrprochen dargestellt seien. „Zwei Dinge“, sagte Kant, „sind es, deren Majestät uns mit Bewunderung und Ehrfurcht erfüllt: der gestirnte Himmel über unserm Haupte und das Pflichtgesetz in unserm Herzen.“ Wie schön das klingt von dem Pflichtgesetz in unserm Herzen! Und doch läßt sich die allgemeine Verwirrung in der Nachsuche dessen, was die „Pflicht“ erheischt, heutzutage nicht leugnen. Ein sprechendes Beispiel dafür ist das Buch eines jungen französischen Philosophen, betitelt: „Une âme laïque.“

Ein Zweifel besteht für mich nicht: Die Moral bedarf einer Bestimmung, die über das Individuum hinausgeht. Wo diese Bestimmung fehlt, bestehen Sitten, besteht eine Naturgeschichte des Menschen, die dieses rät, jenes verbietet. Dank seiner Erziehung oder ererbter Einflüsse kann der Richter unbestechlich, der Soldat todesverachtend sein, sowie der Hund apportiert, das Pferd dem Sporn gehorcht; aber es ist schließlich doch nichts weiter als eine Tatsache, von der man nicht beweisen kann, daß sie sein müsse und daß sich darauf mit Recht eine Verpflichtung stütze. Zur Moral braucht es eben mehr. Sie setzt eine Wertung des Lebens und der Bestimmung des Menschen voraus, denn die Bestimmung, das Ende eines Wesens, macht

*) Paris 1885, S. 56.

seine Natur aus; der Mensch hat um so mehr Beweggründe für sein Handeln, je mehr dieses Endes Ende ihn interessiert. Aber keine Philosophie kann ihn dazu treiben, er braucht eine Religion, eine Lehre, die den Menschen vom Wirbel zur Zehe mit Glauben erfüllt. „Betrachten wir die Sachen, wie sie sind“, schrieb Edm. Scherer im Jahre 1884; „die Moral, die gute, alte, zwingende muß absolut sein; sie will das Transzendente; sie findet ihren Stützpunkt nur in Gott. . . . Die Pflicht ist nichtig, wenn sie nicht göttlich ist, das Leben ist eitel, wenn es mit der Ewigkeit nichts mehr zu tun hat.“ Scherer hatte recht; und wenn es so weit wäre, daß diese Ideen aus unserer Welt verschwinden sollten, dann wäre dies das Morgenrot einer pessimistischen Moral: Triumph der Starken, der Bejahenden, der Brutalen, Verzweiflung der Schwachen, der Trauernden, der Zarten. Man segne oder beklage es — — 20 Jahrhunderte Christentums haben unser Empfindungsleben dermaßen verfeinert, unsere Herzen so vertieft, unser Denken so erweitert, unsern Wunsch zu verstehen so auf die Spitze getrieben und in uns eine solche Begierde des Ewigen entzündet, daß wir nicht fähig sind — ich spreche von der Masse und nicht von einigen Ausnahmen — vom Leben, daß im Nichts endet, uns Regeln geben zu lassen, ja, es lebenswert zu finden. „Die Menschheit stumpft ab und verrot“, sagt Herbert Spencer in *Facts and Comments*; „sie benutzt den Unterricht, um das Wahre und Edle zu verlernen“; und Deherme sagt: „Wir müssen es zugeben: die theologischen Moralsysteme hatten die Seelen gefangen genommen. Wir haben sie nicht ersetzt und dies ist der Schmerz unseres Zeitalters. Niemals hatte der Mensch ein solches Material zu seiner Verfügung, solche Reserven, niemals war seine Sicherheit derart gefestigt, sein Auskommen ein so gleichmäßiges, und nie war er so nahe der Verzweiflung und mit aller seiner Weisheit und seinem Reichtum im Grunde so elend.“ Was wäre entscheidender als dieses Geständnis, dies Bedürfnis einer tiefen moralischen Revolution, deren Prinzip nicht zu finden sei, außerhalb der „theologischen Moralsysteme?“

Wir brauchen also etwas Höheres als das problematische „Interesse“, als die ohnmächtige „Gesellschaft“, als das unbestimmte „Gewissen“, als den „kategorischen Imperativ“, der nichts gebietet und nur um dieses Höhern willen unterordnen wir alle nebensächlichen Enden, von denen wir sprachen, einem einigen und allgemeinen Zwecke, dessen Mittel sie nur sind. Darum verknüpfen wir unsere Moral mit einem „Absoluten“, fähig, ihr Sinn und ihre Ursache zu sein, ihr eine vorbestimmte Wahrheit zu geben, aus ihren Vorschriften etwas anderes zu machen als das Räderwerk einer seelenlosen Maschine, und vor allem dem irdischen Menschen zu einem höheren Leben zu verhelfen, indem er mitarbeiten darf an einem ewigen Werke. Um eine Stufenleiter der Werte zu bestimmen, um zu wählen zwischen den über- und untergeordneten Neigungen unserer Natur, muß es einen „höchsten Wert“ geben, eine Realität, die uns unendlich überragt, die sich selbst genügt, weil sie sich selbst Ursache ist. Und so kommen wir zur religiösen Idee.

Das erbitterteste Argument, das uns entgegengehalten wird, ist dieses: Ihr wollt den Menschen einem fremden Willen unterworfen wissen, seiner Selbstbestimmung entkleidet, ohne die es keine Würde gibt. Die Aussicht auf Belohnung oder Bestrafung erniedrigt, während das Vertrauen auf die Vorsehung und der Glaube an das Jenseits alle Initiative unterdrücken, aus dem sozialen Milieu herausreißen, die Einigen, die den Fortschritt zeugen, lähmen und schließlich zur Gleichgültigkeit den Erdendingen gegenüber führen und den fröhlichen Kampf ums Dasein einschläfern, ganz davon zu

geschweigen, daß die Religion, die eine Kirche und „Dogmen“ aufrichtete, den Geist um alle Impulse, die Wahrheit zu suchen, bringt.“ — —

Wir erwidern darauf, daß wir glauben, daß das moralisch Gute seinen Ursprung im göttlichen Willen habe; je moralischer der Mensch ist, um so mehr nähert er sich Gott. Und so, wenn andere sagen, daß sie das Gute tun, weil sie erkannt haben, daß es das Gute sei — und es ihnen freisteht, jeden Tag für etwas anderes einzutreten, weil sie doch keine Garantie haben, daß sie sich nicht geirrt hätten — so tun wir das Gute, weil wir glauben, daß es außerhalb unser besteht. Unsere Würde leidet hierunter nicht mehr als darunter, wenn wir zugeben, daß zwei mal zwei vier und daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist. Immerhin: sollte hinter dieser Behauptung, daß man das Gute um des Guten und nicht um einer Belohnung willen tun solle, und daß eine Moral, die eine solche anerkenne, eine minderwertige sei — nicht ganz einfach eine Art Hochmut stecken — oder — meinethalben — ein förmliches Mißverstehen aller Moralität? Man weist eine Zusammenarbeit von sich, die für die Mehrzahl doch unentbehrlich ist; man greift die Moral selbst an, deren Grundprinzip die Solidarität ist.

Man kommt übrigens auf Umwegen eben wieder zu dieser so verpönten Idee der Sanktion zurück. Sonst hätte der bekannte Reformator M. Dessain nicht an dieser gleichen Stelle vor Jahresfrist geschrieben: „Die Laienmoral ist nicht so bar aller Sanktionen, wie ihre Gegner weismachen wollen.“ Und der Autor zitiert die Schrecknisse des Gefängnisses für den Übeltäter und die Auszeichnungen, die der moderne Staat seinem verdienstvollen Bürger vorbehält.

Und auch der Haß der „Dogmen“ von seiten der Laienmoralisten ist hinfällig. Was ist ein Dogma? Eine bestimmte Weisung, ein in Worte gefaßtes Fürwahrhalten, die dem Zeitlichen entrückte Form einer Gesetzgebung. Und auch die weltliche Moral hat Gesetze (Dogmen): Man hat seine Schulden zu zahlen, man darf ein anvertrautes Gut nicht für sich behalten, man darf die Frau eines andern nicht nehmen, man darf diejenige, die man zur Mutter seines Kindes gemacht hat, nicht verlassen. Die Ehegatten haben Pflichten gegeneinander, Kinder und Eltern ebenso. Wer all das nicht beobachten wollte, kann nur gleich die Flucht ergreifen auf irgendeine menschenleere Insel, sonst hüte er sich vor der Verwirklichung der „Dogmen“ der Laiengesellschaft, die er anders zu fühlen bekäme, als der Sünder die Dogmen der religiösen Gesellschaft.

Man kann uns natürlich entgegenhalten, daß es edle Menschen gibt, die ihre Güte und Moralität auf keine religiöse Idee stützen und es gewissen Gläubigen vielleicht in allem Guten zuvortun. Aber ist es auch ausgemacht, daß sie niemals religiös beeinflußt wurden? Wie, wenn sie nur die abgelösten Früchte eines Baumes wären, ohne dessen Existenz sie nie hätten werden können? So dachte Renan. Er sagte: „Unbewußt verdanken wir oftmals diesen geschmähten Formeln die Reste unserer Tugend. Wir leben von einem Schatten, vom Duft eines geleerten Gefäßes. . . . Nach uns wird man vom Schatten des Schattens leben; ich fürchte manchmal — — —“ Und wenn die schlimmen Stunden kommen, ist es da gewiß, daß die Religionslosen ebenso aufrecht bleiben werden wie jene, die beim Sinken aller irdischen Stützpunkte immer noch einen im Himmel haben? Aber angenommen, daß diese Menschen relativ zahlreich und allen Anstürmen gewachsen seien, so bleibt doch immer bestehen, daß die Masse nicht so weit ist und daß für die Moralität dieser Masse ein religiöses Leben

unentbehrlich ist, ihre Moral müßte denn bedenklich sinken; man gründet keine Gesellschaften auf Ausnahmen.

Ich zitiere den Ausspruch des Direktors der französischen Strafverwaltung, M. Schrameck, eines Manns von großer beruflicher Erfahrung, am 21. April 1910 in einem Vortrag über die Sträflingskolonien. Von Mettray und Sainte-Foy sagte er: „Man erteilt daselbst religiösen Unterricht (Ste-Foy nimmt protestantische, Mettray katholische Sträflinge auf) und dies ist, was man auch sagen mag, ein Unterpfand der Wiederaufrichtung, das sich den anderen Vorzügen dieser Anstalten anreihet. Wenigstens denken so die Kriminalforscher der Nachbarländer und auch Amerikas. Nicht daß diese Besserungsmethode unfehlbar wäre; aber indem sie der Moral eine höhere Sanktion gibt, wirkt sie kräftiger auf den schwankenden Willen der jungen Delinquenten.“

Die Verfechter der Autonomie wehren sich dagegen, in die gleiche „Zwangsjacke“ wie authentische Verbrecher gesteckt werden zu sollen und behaupten, daß der normale Mensch außer sich selbst keinen Richter über sich brauche. Aber warum sollte der Mensch denn sich selbst Richter sein? Wenn es ihm nun besser gefiele, sich einfach treiben zu lassen? Selbst über Pflichten und Rechte recht lange nachdenken, heißt noch nicht sich an sie halten zum eigenen und zum Wohl der Allgemeinheit.

Die religiöse Moral hat dies vor aller andern Moral voraus, daß sie eine gottgewollte, eine zwingende ist. Dabei ist sie dem höchsten Intellekt wie dem unentwickeltsten Hirn ebenso entsprechend. Denn sie fordert eine jedermanns Mentalität angepaßte äußerste Anstrengung, sich Gott, dem Ideal, zu nähern. Vor ihr genügen nicht nur die Handlungen, sie durcharbeitet die Seelen, sie forscht die Gewissen aus, sie prüft Herz und Nieren.

Man begreift, daß die Gesellschaft praktisch diese Regel nicht vertreten könne, deren tiefste Anwendung ihr verborgen bleibt; aber die Regel besteht darum nicht weniger. Auch der Gesellschaft geschieht es zuweilen, daß sie Leute bestraft, vor denen ein Ehrenmann noch immer tief den Hut zieht und die vor Gott unschuldig bleiben. Auch das Gewissen kann zuweilen eine Handlung als Gott wohlgefällig ansehen und sich dabei irren. Aber wenn die Handlung guten Glaubens ausgeführt wurde und ihr ein ehrliches Überlegen und Prüfen vorausgegangen ist, so wird Gott, der Erzeuger des Moralgesetzes, den Irrtum verzeihen.



ALEXANDRA DAVID, DERZEIT AUF EINER FORSCHUNGSREISE IN CHINA: CHINESISCHE MORAL.



OR 17 Jahren schrieb James Legge: „Das Idol der Überlegenheit Chinas ist nahe daran, zerbrochen zu werden.“ Heute würde man wohl nicht mehr Ähnliches schreiben, heute ist wohl kein Raum mehr für Mißachtung des chinesischen Volkes, da es sogar in jenen Beziehungen politischer Betätigung — in denen der Westen es überflügelt hatte — nun gleichfalls die Höhe einer demokratischen Staatsverfassung erklimmt. Der denkende Chinese begreift, daß er den militärischen

Nationen des Westens nur mit gleichen Waffen begegnen könne; er hat sein in Jahrtausenden entfaltetes pazifistisches Ideal vorübergehend zurückgestellt; er erblickt auch in unseren parlamentarischen Einrichtungen eine wertvolle Neugestaltung, die übrigens an vieles von seinen eigenen nationalen Institutionen anknüpft; aber gegenüber all dem neuen, *technisch* Bedeutsamen, den Gütern der Außenwelt Zugekehrten bewahrt er doch seine alte nationale Verehrung der moralischen Werte, die über all den äußeren Werten stehen. Diese *moralischen* Werte jedoch sind ihm nicht etwa transzendental wie dem Inder; er begreift ihren Ursprung, ihre *soziale* Bestimmung; seine geistigen Führer hatten einen überaus scharfen Blick für die idealen Notwendigkeiten des Zusammenlebens der Menschen. Während Indien den Typus der Askese ausbildete, sucht der chinesische Weise das Leben der Menschen ruhig und glücklich zu gestalten, das Leid möglichst von ihnen zu entfernen, zwischen ihnen höfliche und freundliche Beziehungen, eine vernunftgemäße, wechselseitige Unterstützung anzubahnen. Mag dies Ideal den einen der Größe ermangelnd erscheinen, mögen andere den „gesunden Menschenverstand“, der es durchleuchtet, loben; jedenfalls ist seine Verwirklichung schwer, das haben die chinesischen Philosophen selbst begriffen, weil eben die Leidenschaft, die den ganzen Menschen durchbebt, ihm kaum zur Seite steht. Man sucht sie durch systematisches Studium zu ersetzen; durch alle Jahrhunderte ist die Moral und sind die philosophischen Schriften, welche moralische Thesen enthalten, wesentliche Objekte des Studiums in den Schulen gewesen. Ebenso spielt sie in der väterlichen Unterweisung im Familienkreise stets die erste Rolle, und schon die Mutter sucht von frühester Jugend an im Kinde den Sinn für moralische Gesichtspunkte zu wecken. So wird in der Legende erzählt, daß die Mutter des Philosophen Meng-tse dreimal ihr Haus wechselte, um für ihren Sohn ein der moralischen Entwicklung günstigeres Milieu zu finden. Sie wohnte zuerst in der Nähe eines Friedhofes, und der junge Meng-tse belustigte sich damit, die Begräbnisszenen im Spiel nachzuahmen. Die Mutter war der Ansicht, daß solches Spiel seine moralische Entwicklung gefährden könne und verließ das Haus. Ihre neue Wohnung lag neben dem Marktplatz *), und der kleine Junge gewöhnte sich daran, die Gesten der Kaufleute und ihr Schachern mit den Kunden nachzuahmen. Auch dies schien der Mutter kein günstiges moralisches Milieu zu sein; endlich fand sie eine Wohnung neben einem Schulhause, und der künftige Weise konnte so junge Knaben, die in all die Regeln der Zucht eingeweiht wurden, beobachten und in ihrer Nachahmung sich selbst entfalten. In dieser Schule endlich waren es Werke moralischen Inhalts, an denen er lesen lernte, und später wählte er moralische Probleme zum Gegenstand seiner Dissertationen.

Grundlage der chinesischen Moral ist der Begriff der *himmlischen Bestimmung*. Was eigentlich darunter zu verstehen sei, hat bereits im 17. Jahrhundert den Gegenstand von Streitgesprächen zwischen den Jesuiten und Dominikanern gebildet, da eine der beiden Gruppen darin den Befehl eines *persönlichen Gottes* zu erkennen glaubte. In Wahrheit soll damit bloß der Gedanke der natürlichen Bestimmung des Menschen, das Prinzip des Einklangs unserer Handlungen mit den Notwendigkeiten der Natur ausgedrückt werden. Von einigen Ausnahmen wie den Lehren des Yang-tschu, welcher die Rechte des Individuums und die freie Entfaltung

*) Andere Autoren sagen, das Haus sei neben einem Schlachthaus gelegen gewesen, und die Mutter Meng-tses fürchtete, daß der Anblick des Schlachtens auf den Sohn einen ungünstigen Einfluß üben könnte.

seiner Instinkte fordert, abgesehen, sah China die Bestimmung des Menschen stets in der Betätigung im sozialen Milieu, er solle ein Rädchen im großen Räderwerk des gemeinschaftlichen Lebens darstellen, hier seine Mission erfüllen; dies der hauptsächlichste Imperativ der Moral. Nicht über sich selbst hinaus sollte der Mensch sich entwickeln, nicht in ein höheres Wesen sich wandeln. Die chinesische Philosophie nimmt ihn wie er ist und versucht es, bloß aus den Elementen seines Charakters möglichst Günstiges hervorwachsen zu lassen. Kung-tse fürchtet sogar manchmal den Übereifer der Tugendverehrer, er wünscht nicht, daß wir eine Vollkommenheit suchen, die uns über das menschliche Niveau erheben würde; das allzu Hohe streift an das Absonderliche und Anormale, sagt der chinesische Philosoph, Maß und richtige Mitte sind für das öffentliche Wohl zuträglicher; der Staat hat keine Verwendung für Visionäre und Mystiker, jeder Exzeß zerbricht den sozialen Gleichklang. Er sagt: „Wer ein offenes Herz hat und den anderen Menschen die gleichen Empfindungen wie sich selbst entgegenbringt, ist moralisch. Es reicht hin, daß er niemandem zufüge, was er selbst nicht erleiden will. Er handle entsprechend den Notwendigkeiten und Möglichkeiten seines Standes. Ist er reich und angesehen, so handle er, wie eben ein reicher und angesehener Mann zu handeln vermag. Ist er arm und verachtet, so handle er entsprechend den Notwendigkeiten und Möglichkeiten seines Standes. Ist er unglücklich, so handle er wie ein Unglücklicher. Der Weise, welcher die Regeln des Moralgesetzes sich angeeignet hat, bewahrt stets hinreichend viel Selbstbeherrschung, um den Notwendigkeiten seines Standes gemäß zu handeln. Wenn er einen hohen Rang bekleidet, so quält er nicht seine Untergebenen, wenn einen niederen, belästigt er nicht seine Vorgesetzten. Er klagt weder den Himmel, noch die Menschen, noch sein Schicksal an, er ist stets gleichmütig und erwartet, daß sein Los sich erfülle. Er wandelt den Weg der Pflicht und unterläßt es, sich in waghalsige Unternehmungen zu stürzen.

Gewiß mag eingeräumt werden, daß eine vollständige Verwirklichung dieses Prinzips allzu viel Ruhe und Ebenmaß mit sich bringen, Kampf und Fortschritt lähmen würde. In der Wirklichkeit hat auch das chinesische Volk Heroen, welche neue Werte brachten, als solche verehrt.

Die hauptsächlichsten Tugenden, welche das chinesische Volk hochschätzt, sind weltliche und soziale; es sind: humaner Sinn, Gerechtigkeit, Ordnung, Aufrichtigkeit und Mut. Von ihrer allgemeinen Übung hängt der innere Frieden und das Glück des Volkes ab. Ihre Belohnung liegt in der Befriedigung, welche der Weise empfindet, wenn er entsprechend den Vorschriften der Vernunft handelt. Der Chinese der gebildeten Klassen kennt keinen anderen Beweggrund zum Handeln, kein anderes Ziel tugendhaften Lebenswandels. Nur bei jenen Mitgliedern der niederen Volksklassen, bei denen ein verzerrter Buddhismus oder Taoismus sich eingenistet hat, gibt es Furcht vor der Hölle.

Gewiß fehlt andererseits der chinesischen Moral jenes edle Feuer, das im Patriotismus lodert, jenes Mitgefühl mit dem Leid der anderen lebenden Wesen; ihr ist der Ruf Buddhas fremd; „Einer Welt der Finsternis möchte ich das Licht der Wissenschaft, des Friedens und der Weisheit bringen, die Befreiung von jedem Schmerz.“

Die chinesischen Weisen haben im allgemeinen wenig Vertrauen in den menschlichen Enthusiasmus und seine schöpferische Kraft. Auch die Optimisten, wie Meng-tse, die verkünden, daß unsere Natur gut sei und in ihrem

normalen Zustände von selbst der Tugend zuneige, haben sich in der praktischen Schule ebenso pessimistisch erwiesen wie ein Hsün. Auch all die Riten des chinesischen Lebens entspringen diesem Mißtrauen. Die Weisen fürchten, daß der Mensch vielleicht aus seinem eigenen inneren Drang heraus nicht gut handeln werde, und zwingen ihn darum durch die traditionellen Gebräuche zu jener Handlungsart, die dem sozialen Besten dient. Neben der eigentlichen Moralunterweisung, welche den Menschen zur inneren Gemeinschaft mit der Tugend führen soll, besitzt China eine Art von moralischem Protokoll, das seinerseits wieder eine sekundäre Moralunterweisung darstellt und den Menschen zur Beobachtung gewisser äußerer Gebräuche, welche den inneren sozialen Notwendigkeiten entsprechen, anhält. Von der Tradition weiß man, daß sie in den notwendigen Grenzen bleiben wird; von dem Tugendüberschwang und der Leidenschaft weiß man, daß sie zum Exzeß führen. Deshalb sagt das chinesische Sprichwort: „Wenn die Hingabe für die Nebenmenschen nicht durch Riten oder Erziehung geregelt ist, dann kann sie zum Wahnsinn werden; wenn der Mut nicht in den Grenzen entsprechender Erziehung bleibt, wird er zur Auflehnung; wenn das freie Denken nicht von Erziehung geleitet wird, kann es zur Verwirrung führen.“

Dies allerdings gilt nur für die Masse; die kleine Elite der Besten, welche die Philosophie der Gebildeten klar von den anderen unterscheidet, soll nur dem letzten Wesen der Tugend gehorchen. Der Spruch sagt: „Der hochstehende Mensch hat gleiches Wohlwollen für jedermann, ist frei von Egoismus und Parteilichkeit; nur der gewöhnliche Mensch überläßt sich seinem Egoismus.“ Aber auch dieser Elitemensch soll in seiner Tugend ein gewisses Maß beachten. Khung-tse sagt auf die Frage: Was müssen wir von dem denken, der Beleidigungen mit Wohltaten vergilt? „Wenn er so handelt, vergißt er womit er eigentlich Wohltaten vergelten könnte. Haß ist mit Gerechtigkeit, Wohltaten sind mit Wohltaten zu vergelten.“

Ernster Gerechtigkeitssinn, mit Mut gepaart, gilt als schönste Tugend. Immer wieder sprechen die chinesischen Legenden von jenen weisen Männern, welche mutig vor den pflichtvergessenen Kaiser traten, nachdem sie alle vorgeschriebenen Höflichkeitsformen geleistet, mutig das gebeugte Recht verteidigten und mutig dann zum Richtplatz gingen. So heißt es von Pi-kan, der dem Kaiser Cheu-sin vorhält, wie grausam er gewesen sei, so von Chun-yu-yue, der den mächtigen Kaiser Thsinchi Hoang-ti inmitten seiner Höflinge anklagte. Aufopferung des eigenen Selbst um eines sozialen Zieles willen gilt als Pflicht. Merkwürdig ist es übrigens, daß gerade das chinesische Volk, das den Unsterblichkeitsglauben ablehnt, daß ebenso die Inder, die nur einen recht vagen, unpersönlichen Unsterblichkeitsglauben haben, sich weniger der Furcht vor dem Tode hingeben als die westlichen Völker mit ihrem ausgeprägten Unsterblichkeitsglauben.

Zum Schluß sei noch ein Vers des berühmten Buches Ta-hio zitiert: „Für hoch und niedrig gilt ein gleiches Pflichtgesetz: Selbstvervollkommnung ist die Basis jedes Fortschritts, ist für alle höchster Imperativ.“



L. G. LÉVY, RABBINER DES VERBANDES FREISINNIGER ELTERN, PARIS: DIE MORALLEHRE FREISINNIGER ISRAELITEN.



Das sittliche Verhalten in allen Dingen zu regeln, muß man von einer höchsten Überzeugung ausgehen, die das Recht hat zu sagen: „du wirst dies und das allem anderen vorziehen“. Die Überzeugung, die einzig allein Autorität besitzt, liegt im menschlichen Geiste. Er nimmt aus sich selber heraus seine Leuchtkraft und seine gesetzgeberische und schöpferische Macht.

Nun setzt der Geist neben die Erkenntnis der Existenz das Urteil über den Wert. Er stellt neben das Objekt das Subjekt, neben die Tatsache die Gerechtigkeit, neben den Determinismus die Freiheit, neben die Quantität die Qualität und neben die Brutalität die Liebe.

Wir begnügen uns nicht damit, die Tatsachen zu konstatieren, wir beurteilen sie von einem höheren Standpunkte aus. Wir bringen die Elemente des inneren Lebens gewissermaßen auf den Stufen einer Rangordnung unter.

Das heißt, wir messen sie an einem Ideal. Das heißt so viel als, wir halten fest, daß es etwas gibt, das aller Beurteilung nach äußerlichen Gesichtspunkten zuwiderläuft und entgegensteht, daß es nicht der Erfolg ist, der hier entscheidet, sondern daß es einen oder mehrere absolute Werte gibt in Beziehung auf welche alle anderen Werte eingeschätzt und beurteilt werden.

Diese Werte hat nicht der Mensch selbst geschaffen. Indem ihr den Ausspruch tut: „Ich gehorche bloß meiner eigenen Vernunft, niemandem als meinem Gewissen“, bekundet ihr die Existenz eines Etwas, das der wechselvollen, zufälligen, vergänglichen Realität der Dinge, der Individuen und der Gesellschaftsformen übergeordnet ist. Denn auch diese Vernunft, dieses Gewissen haben nicht wir selber geschaffen. Sie sind uns gegeben, und zwar sind sie uns in einer Unpersönlichkeit gegeben, die gerade darin ihre Würde hat, alle ausnahmslos gleichmäßig zu verpflichten und durch die trennenden Hüllen der vereinzelter Körperlichkeit hindurch die Einheit der Geister im Geiste zu bewirken.

Es ist eine Tatsache, daß es ein Etwas gibt, das uns überragt und das unsere Handlungen richtet, das uns seinen Gesetzen unterwirft, das in uns wohnt und zu gleicher Zeit die Grenzen unserer Erkenntnis übersteigt, das nicht wir sind und das doch im Innersten mit uns vereinigt ist.

Diese tiefe Realität, der wir im Innersten uns mitteilen, mit der wir Hand in Hand nach vorwärts streben können, nennen wir unseren Gott: Gott von allen antropomorphen Begriffen gereinigt, Gott, der uns nicht deshalb befiehlt, weil er der Stärkere ist, weil er uns Furcht einflößt oder uns durch grause Wunder verwirrt, sondern deshalb, weil er das absolute Subjekt ist: „Ich bin der, der ist“: „Ich bin“ (Exodus 3, 14); weil er die Vollkommenheit ist: „Seid heilig, weil auch ich heilig bin“ (Leviticus 109, 2).

Die Gleichung lautet also: sei sittlich, weil das Sittengebot göttlich ist, folge Gott nach, weil das Göttliche sittlich ist. Das Sittengesetz wird nicht durch willkürliche Gebote auferlegt, sondern durch die ihm selber inwohnende Autorität, durch seine eigene erhabene Schönheit. Es ist das Gesetz

des Geistes, mithin sowohl das Gesetz Gottes als auch das Gesetz des Menschen. Es fügt sich harmonisch in die Einheit alles Seins. Wenn man gegen das Gesetz sich versündigt, sündigt man gegen sich selber: „Ihr werdet meinen Geboten folgen durch deren Ausübung der Mensch sein eigenes Leben bewahrt (Leviticus 18, 5). Das Gesetz kennen, das heißt so viel wie die immanente Vernunft der Welt erkennen, es befolgen, heißt sich endgültig selbst wiederfinden und sich dem Tiefsten und Besten in der Natur vereinen. Sie hat nichts Mystisches, nichts Übernatürliches, diese Lehre: „Das Gesetz ist nicht im Himmel, es ist nicht jenseits der fernen Gestade des Meeres, es ist bei dir: du hast es im Munde, du hast es im Herzen, um es befolgen zu können“ (Deuteronomium 30, 11–14).

Gott gehorchen und richtig handeln ist Eines. Gott gibt keine Befehle von außen, er ist ja nichts anderes als das ganze und wirkliche Leben an dem wir Teil haben durch die Vernunft, durch das Gewissen, durch die Freiheit und durch die Liebe.

Er befiehlt uns nur mit Zustimmung unseres Denkens. Unsere Moral ist also eigentlich autonom, weil sie ihre Berechtigung nur aus sich selber, aus ihrem wahren und inneren Werte herleitet.

Diese Moral ist nicht nur ihrem Ursprunge nach autonom, sondern auch im Hinblick auf ihre Ziele. Ebenso wenig wie sie von einer äußeren Macht abhängig ist, ebenso wenig ist sie außenstehenden Endzwecken oder Zielen, die nicht in ihr selber liegen, unterworfen. Jedes Element von Furcht oder von Hoffnung verdirbt den moralischen Charakter der Handlung. Man muß nach der Redewendung der Schriftgelehrten des Talmud die Pflicht „in ihrem eigenen Namen“ erfüllen, das heißt, um ihrer eigenen, inneren Schönheit willen. Zu Psalm 112, 1: „Selig der Mensch, der den Ewigen verehret und sich erfreuet an seinen Geboten“ bemerkt Rabbi Eleazar: „Wohlgemerkt, er erfreuet sich an den Geboten und nicht an den Belohnungen, die etwa versprochen sind.“

Die Belohnung könnte selber nur eine moralische sein: ein Zuwachs an innerer Würde, die Begierde, künftig noch besser zu handeln. „Das Gute zieht das Gute nach sich“ sagt Ben Azaï „und dem Bösen folgt das Böse, denn der Preis einer tugendhaften Handlung ist ein anderer Akt der Tugend und die Strafe einer Sünde ist die neue Sünde, die durch sie notwendig wird.“

Es ist, wie wir schon oben bemerkt haben; das Gute ist identisch mit dem innersten Wesen alles Seins. „Siehe“, so lesen wir im Deuteronomium 30, 15, „ich biete dir heute in der einen Hand das Leben mit dem Guten, in der anderen Hand den Tod mit dem Bösen“. Das Gute tun heißt, die Wirklichkeit im Sinne eines reicheren, tieferen, fruchtbareren Lebens umzugestalten. Es ist eine Umschöpfung. „Wer immer“, sagt ein Rabbiner, „eine gute Tat vollbringt, der wird ein Mitarbeiter des Herrn bei der Schöpfung.“

Jede Seite des Lebens hat ihren innewohnenden unantastbaren Wert, es muß ihr nur ihre Rolle und ihr Standort in der harmonischen Ordnung des Ganzen angewiesen werden. Wenn die physischen Gesetze und die Regeln des sittlichen Lebens verschieden sind, so folgt daraus durchaus nicht, daß sie einander zuwiderlaufen. Die sinnliche und die geistige Natur bilden ein Ganzes, das in eine Zuständlichkeit gebracht werden muß, die es befähigt, die reichsten und schönsten Früchte auf dem Gebiete des Geistes, des Herzens, der Tugend und Schönheit zu tragen.

Die Askese als Leitidee des menschlichen Lebens kann nicht gebilligt werden. Warum auch sollte man die Freude wohl verdammen, die doch die

Steigerung und Blüte des ganzen Wesens ist, der Vorschmack der himmlischen Freiheit und Erfüllung? Durch den Schwung, den sie dem Leben mitteilt, ist sie ein kostbarer Förderer der menschlichen Tatkraft, die jüdische Lehre, weit davon entfernt die Freude zu verpönen, erhebt sie mitunter sogar zum Range einer Pflicht: „Und du hast dich zu freuen alles Guten, das der Ewige, dein Gott, dir gegeben hat“ (Deuteronomium 26, 11). Es ist eine Zeit gegeben für den schweren Ernst, für die Konzentration und für die Strenge und eine andere Zeit für die Erholung, die Ungezwungenheit und für die frohe Laune. „Deine Buße, Reue und Zerknirschung am Fasttag“, sagt Juda Halévi, „bringt dich dem Herrn nicht näher als deine Freude am Sabbat und an den Festen“.

Ja, das ideale Ziel wäre, daß Pflichterfüllung nicht mehr als harte Anstrengung, als ein Opfer empfunden würde, sondern als eine natürliche und leichte Betätigung der uns innewohnenden Fähigkeiten, daß Pflicht und Freude nur ein und dieselbe Regung wären. Die sittliche Forderung muß derart in uns eindringen, daß sie eine lebendige Kraft unseres eigenen Herzens bildet; dann hat die Ausübung des Guten den Reiz der reinsten Freude. Dieses absolute Zusammenfallen findet statt in der Tzedaka. Das ist die Tugend auf dem Gipfelpunkt ihrer lebendigen Tatkraft und ihrer tiefinneren Freudigkeit; das ist die harmonische Vereinigung der Gerechtigkeit und der Liebe, das tiefste Verschmolzensein dieser beiden, deren Trennung böse Folgen nach sich ziehen kann.

Unsere Moral ist eine Lehre der Eintracht und des Friedens, die sich auf die gleichmäßige Würde aller Menschen gründet ohne Unterschied der Rasse, der Klasse, des Geschlechtes oder der Religion. Am Ursprunge steht ein einziges Paar, von dem alle Menschen abstammen; jeder trägt den Stempel des göttlichen Geistes, das heißt, die Vorstellung von einer Vollkommenheit, die ihn selber, das irdische Geschöpf aus Fleisch und Blut, unendlich übertragt. „Warum“, wird im Talmud gefragt, „hat Gott bei der Schöpfung nur einen einzigen Menschen gebildet.“ Um die friedfertige Gesinnung zu stützen, damit niemand sich berühen könne: „Mein Vater ist aus älterem Geschlechte als der deine.“ Wenn nur ein einziger Mensch erschaffen ward, geschah das um uns zu lehren, daß das Leben eines Einzigen vernichten soviel heißt, wie eine ganze Welt zerstören; und daß die Rettung eines einzigen Individuums ebensoviel bedeutet wie die Bewahrung einer Welt.

All unsere Vorschriften dienen dazu, uns diese Würde des Menschen als Einzelwesen wie auch als Gruppe, als Menschheit täglich und stündlich klar vor Augen zu führen.

Wir glauben, daß der Mensch nicht nur um sein Dasein kämpft, sondern, auch um ein Leben höherer Art: er hat die Idee der Liebe, der Wahrheit, der Vollkommenheit, des Fortschrittes der Gattung. Diese Ideen sind nicht minder gegeben und tatsächlich existierend wie die Selbstsucht und der Kampf ums nackte Dasein. Das ganze Problem besteht darin, den Willen zur Macht in den Willen zur Persönlichkeit zu verwandeln, derart, daß jeder-mann in sich und anderen das Kind des Geistes, das Kind Gottes achtet, das, indem es sich selbst behauptet, auch alle anderen in ihrer Würde bestätigt; wenn er auf sittlichem Gebiete eine hohe Stufe erreicht, dann läßt der Adel seiner Gesinnung ihn, ferne davon dem Hochmut zuzuführen, die Entfernung schauen, die ihn vom Ideal noch trennt und treibt ihn ewig unbefriedigt zu immer neuen Anstrengungen vorwärts und aufwärts empor.

Zu ihrer ganzen Reife und Fülle kann die Persönlichkeit endlich sich nur im Schoß der Gemeinsamkeit entwickeln; der Mensch kann zu voller

„Humanität“ bloß durch das soziale Leben gelangen. Das Gesetz ward nicht an das Einzelwesen gegeben, sondern an die Gesellschaft, auf daß sie eine Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Eintracht werde. Der Tag muß kommen, an dem die Völker der Erde ein heiliges Band umschließt, ein einziger Bund der Gewissen, die im Kulte der Wahrheit und der reinsten sittlichen Schönheit sich vereinen.

Wir arbeiten für die Näherbringung jenes Reiches, von dem die Propheten der Hebräer reden, des Reiches, in dem Frieden und Brüderlichkeit regieren werden bei weitester Verbreitung aller Kenntnisse und bei der vollendetsten Selbstbeherrschung des einzelnen Menschen. Man mag sogar eine Zeit erhoffen, wo alles in solchem Zustande des körperlichen und seelischen Gleichgewichtes sich befinden wird, daß selbst der Tod sein Zepter niederlegt und verschwindet. „Als dann wird bereiten Jehova, der Weltenherrscher“, sagt Jesaias (25, 6), „allen Völkern auf diesem Berge ein reiches Mahl, ein Mahl mit köstlichen Weinen. . . . Wegreißen wird er auf diesem Berge den Schleier, der alle Völker deckt, den Vorhang, der ausgespannt ist über alle Nationen. Vernichten wird er auf ewig den Tod.“



PROFESSOR DR. R. BRODA, PARIS: AUS DER ETHISCHEN BEWEGUNG.

SIEIT langen Jahren beschäftigt man sich in England und Amerika mit dem Problem einer schärferen und bewußteren Ausprägung der sittlichen Imperative im praktischen Leben — unabhängig von den in verschiedenen religiösen Gemeinschaften ausgebildeten sittlichen Regeln.

Es handelt sich dabei nicht sowohl um ethische Wissenschaft, wie sie von den Lehrstühlen europäischer Universitäten aus gelehrt wird, als um eklektische Auslegung praktischer Lebensregeln, wie sie von Mitgliedern religiöser Gemeinschaften sowie auch von solchen Personen, die keiner religiösen Gemeinschaft angehören, geübt werden könnten. Eine Reihe von Ethical Societies wurde in London, New York, Chicago, Boston usw. begründet, um die Übung dieser sittlichen Ideale auch in einer vom Kirchenglauben sich loslösenden Gesellschaft zu fördern und in eben diesen sittlichen Imperativen auch ein Lebensideal festzuhalten, welches die alten religiösen Vorstellungen als zentrales Besitztum der Seelen abzulösen vermöchte.

Um diese Funktionen zu erfüllen, entschlossen sich diese Gesellschaften, auch ihrerseits sonntägliche Versammlungen zu den üblichen Stunden protestantischen Gottesdienstes (11 Uhr vormittags, 7 Uhr abends) einzurichten, und speziell in New York haben dieselben allsonntäglich einen Zuspruch von mehreren Tausend Personen. Sie werden von Musik- und Gesangsvorträgen eingeleitet, dann folgt ein Vortrag über ein moralisches oder soziologisches Problem, hierauf wieder Musik und Gesang.

Die New Yorker Gesellschaft hat auch eine Schule für die Jugend eingerichtet und mehr als 600 Kinder der Mitglieder besuchen ihren Unterricht.

Die Gesellschaft hat Abteilungen in den Vorstädten und eine derselben — in Brooklyn — hat wieder einen Elternklub zum Studium der pädagogischen Fragen, einen Frauenverband für soziale Hilfstätigkeit, einen Männerklub

zur Diskussion sozialer Probleme und eine Reihe von Jugendklubs ins Leben gerufen.

In Philadelphia beschäftigt sich die ethische Gesellschaft außer mit der Abhaltung der Sonntagsversammlungen auch mit dem Betrieb der Settlements, das ist nachbarlicher Hilfstätigkeit für die armen Volksklassen. Die Gesellschaften in Chicago und St. Louis dehnen gleichfalls ihre Betätigungssphäre aus.

In London ist es wiederum vor allem die West London Ethical Society unter Leitung von Dr. Stanton Coit, in der wertvolle Versuche einer weitgehenden Anwendung des sittlichen Grundprinzips auf die psychischen Bedürfnisse der Mitglieder angestellt werden.

Zunächst werden Sonntags morgens und Sonntags abends, ferner Mittwoch abends drei Versammlungen abgehalten mit folgendem regelmäßigen Programm:

1. Orgelspiel.
2. Eröffnungsworte.
3. Gesang.
4. Stillschweigende Sammlung.
5. Hymnengesang.
6. Lesen im Textbuch.
7. Mitteilungen.
8. Vortrag.
9. Beitragssammlung.
10. Hymnengesang.
11. Schlußworte.

Unter der Leitung eines bedeutenden Musikers Kennedy Stort sind die Musikvorträge in künstlerischer Weise aufgebaut worden. Auch der Ausschmückung des Versammlungssaales ist viel Sorgfalt zugewandt worden.

Die Vorträge und Gesangstexte der Gesellschaft sind auch in Buchform erschienen; sie hat am 6. Juli 1913 den 21. Jahrestag ihrer Begründung gefeiert. Die Mitgliederzahl beträgt 587, die Jahreseinnahme 11 000 Mark.

Die genannte Gesellschaft zusammen mit einigen anderen Gesellschaften gibt eine Monatsschrift Ethical World heraus, um die Ideen der ethischen Bewegung zu propagieren.

Die amerikanischen Gesellschaften haben jede ihr eigenes Organ.

Die Bewegung hat bekanntlich auch nach Deutschland, Österreich und anderen Ländern übergreifen und speziell in der deutschen Gesellschaft für ethische Kultur eine gewisse Bedeutung gewonnen. Die psychische Grundstimmung ist jedoch nicht mehr die gleiche, indem es sich in den Ländern angelsächsischer Kultur stets um die direkte Nachfolge und Ablösung der Kirchengemeinden, d. h. um eine Bewegung handelt, welche Anspruch darauf erhebt, ihren Anhängern und Mitgliedern einen neuen Lebensinhalt zu geben, während die Gesellschaften auf dem europäischen Festlande überwiegend einen bloßen Vereinscharakter mit dem bescheidenen Anspruch allgemeiner Belehrung sowie Propagierung gewisser sozialer und moralischer Ideen angenommen haben.

Auch in Tokio wurde eine ethische Gesellschaft geschaffen, welche die Prinzipien weltlicher Moral in lebhafter Weise zu propagieren sucht.

Alle diese Gesellschaften (zusammen mit einigen Verbänden in Frankreich, England und der Schweiz), die analoge Ziele verfolgen, sind seit dem

Jahre 1896 zu einem internationalen Verbands der ethischen Gesellschaften zusammengeschlossen, der seit Mai d. J. eine periodische Veröffentlichung *News Letter of the international Union of Ethical Societies* herausgibt.

Dieselbe beschäftigt sich insbesondere auch mit den Problemen des weltlichen Moralunterrichts. Von ihr in erster Linie ging die Veranstaltung des internationalen Kongresses für moralische Erziehung, der im Vorjahre im Haag tagte, aus.

Für die nächste Zeit ist die Veranstaltung eines internationalen Kongresses für das Studium der Probleme sexueller Moral in Aussicht genommen.



EMILE BOUTROUX, PARIS, MITGLIED DER FRANZÖSISCHEN AKADEMIE: PASCAL UND DIE GEGENWART.

EIN Wort, das ich kürzlich in Schottland vernommen, drängt sich mir in den Sinn: „Alles Große auf Erden muß sterben und muß wiedergeboren werden.“ „Leben“ heißt Jugend, Wachstum, Entwicklung; und für alles Alte ist der Tod Bedingung und Vorstufe einer neuen Jugend.

Gewiß haben wir niemals aufgehört, Pascal zu lesen und ihn zu bewundern. Immerhin aber lehrte man uns in unserer Jugend in ihm den glänzenden Schriftsteller zu genießen, dessen Stil als eine so eigentümliche Mischung von Mathematik und von leidenschaftlicher Sinnesart erscheint, dessen Skeptizismus aber, der, vor sich selber erschrocken, sich blindlings in die Arme des Glaubens wirft, heutzutage doch als etwas recht Veraltetes und Anachronistisches erscheine. Man pries ihn mit lauter Stimme, nicht ohne in respektvollster Weise zu bedauern, daß er seine glänzenden Gaben als Denker, Gelehrter und Künstler keinem würdigeren Gegenstande zugewendet habe.

In den letzten Jahren aber hat sich diese Stellungnahme von Grund, aus geändert. Was wir bei Pascal lesen, das scheint uns frisch gemünzt, wie für die Gegenwart geschrieben. Nicht mehr der Schriftsteller ist es, den wir bewundern, er ist uns ein Freund, ein Bruder geworden, wir fühlen und denken mit ihm. Er rührt, er erschüttert uns, er beeinflusst unseren Willen, unser Empfinden; Gedanken von ihm dringen in unser Gewissen, in unser innerstes Bewußtsein ein. Und dieser Vorgang spielt sich gleicherweise auf der ganzen zivilisierten Erde ab. Von allen Völkern wird Pascal mit neuerwachter Sympathie studiert und nachempfunden. Über alle Weiten des unendlichen Raumes hinweg bildet er ein Bindeglied der denkenden Geister, der Seelen.

Es ist nun die Frage: Haben wir hier nichts anderes vor uns als eine neue Bestätigung des Gesetzes vom ewigen Wechsel, vom Wellenberg und Wellental, die rhythmisch alles Lebendige beherrschen, oder: gibt es eine wirkliche und tiefe innere Übereinstimmung zwischen den Empfindungen und Gedanken eines Pascal und zwischen den seelischen Bedürfnissen des Heute, in dem wir leben.

I.

In einem sehr wichtigen Punkte ist die Geistesrichtung der Gegenwart grundverschieden von den Verhältnissen im XIX. Jahrhundert. Die Frage der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion, die damals endgültig geregelt schien, wird mehr und mehr aufs neue zu einem inhaltsschweren Problem.

Vor kurzem noch beschied man sich damit, der Wissenschaft den Verstand, der Religion das Herz als ureigenste Domäne zuzuweisen und zwischen diesen beiden Seiten des menschlichen Geistes eine undurchdringliche Scheidewand aufzurichten. Im Reiche des Verstandes galten die Tatsachen und der Beweis; in der Sphäre des Herzens gab es Freiheit und göttliche Gnade. Zwischen den beiden galt nichts Gemeinsames, hier wurde mit ganz verschiedenem Maße gemessen. Unumschränkte Herrin in ihrem Gebiete hatte die Vernunft doch kein Recht, in Sachen des Glaubens dreinzureden oder ihn gar um seine Berechtigung zu fragen. Die jetzige Generation aber reißt diese Scheidewand nieder.

Man könnte meinen, daß z. B. in Frankreich unter der Herrschaft des Trennungsgesetzes von Staat und Kirche gegenseitige Unabhängigkeit, Freiheit, Unbeeinflussung eine der Leitideen wäre.

In Wirklichkeit aber, während offiziell Staat und Kirche vorgeben einander nicht zu kennen, schieben das natürliche und das religiöse Gewissen ihre Grenzen mehr und mehr gegeneinander vor. Wohl ist es eine Zeitlang vielen Menschen möglich gewesen, in ihrem Geist Seite an Seite reinlich gesondert, ohne sie zu vermengen, ihre wissenschaftlichen Überzeugungen und ihren Glauben zu hegen. Aber bald genug wird das tieferschürfende Denken, durch die staunenerregende Ausbreitung der Wissenschaften und durch das starke Bedürfnis der menschlichen Seele nach Einheit und Harmonie der Empfindung gezwungen, zu wählen haben zwischen Wissen und Glauben, wenn es ihm nicht gelingt, Gemeinsames, Verbindendes zwischen den beiden zu entdecken. Es genügt nicht mehr, daß das Herz laut und vernehmlich seine Ansprüche geltend macht, genau so dringend, wie die Vernunft das, was ihr zukommt, fordert: es muß erweisen, daß es in seiner Art gleichermaßen der ewigen Wahrheit teilhaftig ist, die die höchste Richtschnur für alles Irdische bildet.

Die Frage ist nun die, ob Pascal diese dringende Forderung unserer Zeit zu stillen vermag.

Nach sehr verbreiteter Meinung hätte Pascal sich angelegen sein lassen, einen Abgrund zwischen Verstand und Religion zu legen und hätte der berücktigten Losung gehuldigt: Credo quia absurdum. Aber wie ließe sich diese Anschauung vereinen mit den so leuchtend klaren Stellen seiner Schriften, wo Pascal im reinen Denken die ganze Würde des Menschen sieht, wo er den Ansprüchen der Vernunft unumschränktere Herrschergewalt zuspricht als jedem irdischen Herrn, und wo er selber bemüht ist, uns gewahren zu lassen, daß die wahre Religion, obwohl ihrem innersten Wesen nach übernatürlich, doch durchaus vernünftig ist? „Die wahre Natur des Menschen“, sagt er, „und die wahre Religion sind Dinge, deren Erkenntnis unzertrennlich voneinander ist.“ Und an anderer Stelle: „Wenn sie den Grundsätzen der Vernunft zuwiderliefe, würde unsere Religion absurd und lächerlich sein.“ Entweder also Pascal ist in schweren Widersprüchen befangen, oder sein Gesichts-

punkt, seine ganze Anschauungsweise ist eine andere, als man gemeinhin ihm zuzuschreiben gewohnt gewesen ist.

Die Wahrheit ist, daß Pascal sich nicht mit jener äußerlichen Übereinstimmung von Vernunft und Religion begnügte, bei der sich selbst die besten Geister seiner Zeit beschieden, und die Bossuet umschrieb, indem er sagte, man müsse fest die beiden Enden der Kette in der Hand behalten, wenn man auch nicht sehen könne, wo ihre Mittelglieder liegen. Seit seiner völligen Bekehrung läßt Pascal keine reinlich geschiedenen Kammern innerhalb der menschlichen Seele zu. Gedanke und Leben muß einheitlich sein. Und deshalb könnte Pascal auch nimmermehr ein Anhänger der Wissenschaft und ein Jünger des Glaubens zur selben Stunde sein, wenn es ihm nicht gelänge, in diesen beiden Formen des geistigen Lebens zwei Seiten desselben Einen, Unteilbaren, Ganzen zu sehen.

Untersuchen wir zuerst seine Methode. Man sagt uns, sie sei der Weg des Herzens. Nichts steht so fest, aber was ist darunter zu verstehen?

„Das Herz“, sagt Pascal, „hat seine eigenen Beweggründe, die die Vernunft nicht kennt. Kann man sagen, daß die Logik des Herzens keine Logik ist, wenn auch sie anders geartet ist als die Schlüsse der Vernunft?“

Pascal schreibt: „Das Herz hat seine eigenen Gesetze ganz ebenso wie die menschliche Vernunft. . . . Jesus Christus und der heilige Paulus folgten den Gesetzen der Nächstenliebe, nicht denen des Verstandes.“

Erinnern wir uns bei diesen Stellen der berühmten Theorie vom Unterschiede zwischen mathematischem und intuitivem Denken, und wir werden sie mühelos richtig verstehen. Intuition und Vernunft stehen durchaus nicht feindlich einander gegenüber, aber die Intuition gebraucht den Geist auf andere Weise, sie appelliert, wenn man will, an eine andere Gegend des menschlichen Verstandes als das mathematisch-logische Urteilen und Schließen. In was besteht nun im Kern der Sache die Differenz? Ich glaube, man könnte sie in folgenden Worten ausdrücken: Der mathematisch gerichtete Verstand geht von einer kleinen Anzahl von Definitionen und Grundsätzen, die abstrakt und absolut klar und deutlich umrissen sind, aus und entwickelt daraus bis ins Unendliche die Schlüsse und Folgerungen, ohne jemals wieder zur gegebenen Anfangstatsache, zur greifbaren Wirklichkeit zurückzukehren. Die Intuition dagegen geht von den gegebenen und greifbaren Tatsachen aus und will ihr innerstes Wesen, den Kern der Dinge, ihre Grundgesetze ergründen, die schwer zu gewahren, verborgen und verschlungen sind. Die erstere Denkart geht vom Endlichen aus und strebt ins Unendliche hin, die zweite geht vom Unendlichen aus und strebt, die innere Ordnung, die höchste Einheit zu finden.

Die berühmte Stelle von den Gesetzen des Herzens bedeutet also: Das Herz hat seine eigenen Gesetze, die das logisch-mathematische Denken nicht kennt, die sich aber in gewissem Grade dem inneren Sinne oder der Intuition erschließen.

Diesem inneren Sinne und nicht dem logischen Verstande kommt es zu, die Eintracht zwischen Glauben und Wissen zu begründen.

Nicht minder interessant für das zeitgenössische Bewußtsein ist der Weg, den Pascal in Verfolgung seiner Methode einschlägt.

Ich unterscheide auf diesem Wege drei Momente, die ich wissenschaftliche Induktion, religiöse Erfahrung und Experiment nennen möchte.

Der Ausgangspunkt des Physikers Pascal ist die gegebene Tatsache, die Tatsache der menschlichen Natur so, wie sie gegeben ist und in Wahrheit

existiert. Diese Tatsache scheint Elemente in sich zu schließen, die einander logischerweise widersprechen. Der Mensch im allgemeinen und als Ganzes genommen erscheint, von welchem Standpunkte immer man ihn betrachten mag, als eine arge Mischung von Erbärmlichkeit und von Größe.

Nun ist aber der Widerspruch der Antrieb, der Sporn der Entstehungsgrund aller Wissenschaft. Die Torricellische Röhre zeigt uns, wie die Natur zu gleicher Zeit den horror vacui hat und auch ihn nicht hat. Dieser Widerspruch fällt, sobald man zugibt, daß die Höhe der Quecksilbersäule bedingt ist durch die Gegenwart und die Wirksamkeit einer außenliegenden Kraft von meßbarer Größe, wie es der wechselnde Druck der Atmosphäre ist.

Ganz ebenso schwindet der Widerspruch, den die Natur des Menschen bietet, sobald man annimmt, daß diese Natur, die einfach scheint, in Wahrheit zwispältig ist: daß sie einen Anteil mitbekommen hat von der Natur des Sünders Adam und aber auch einen Teil der Natur des Erlösers Jesus Christus.

Übrigens bleibt die Erklärung der wechselnden Höhe der Quecksilbersäule durch Torricelli eine bloße Hypothese, solange nicht das entscheidende Experiment versucht wird, das beweist, daß diese Erklärung nicht nur zu reichend, sondern daß sie die einzig mögliche, daß sie die Wahrheit ist. Das Experiment auf dem Puy de Dome füllt diese Lücke aus und setzt an Stelle der Hypothese das Naturgesetz.

Ganz ebenso lassen uns die Erzählungen des Buchs der Bücher die Vorstellungen von Adam und von Jesus Christus zu Wirklichkeiten werden, die bei konsequentem Denken bloß zureichende Erklärungen für all die zwispältigen Phänomene der menschlichen Natur gewesen wären.

Übrigens muß man denn doch bemerken, daß ein tiefgreifender Unterschied zwischen dem Ergebnis, zu dem in der Physik die wissenschaftliche Induktion gelangt, und dem Resultat, das wir bei unseren Bemühungen, die innere Natur des Menschen zu erfassen, erreichen, obwaltet. In der Physik wird eine Naturtatsache durch ein natürliches Gesetz erklärt. Bei unserem Gegenstande aber wird die Natur durch übernatürliche Geschehnisse verstanden. Die Sünde Adams ist die Übertretung eines göttlichen Gebotes, und die Gnade, die sich auf den Menschen durch das Opfer Jesu Christi ergießt, ist gewissermaßen ein Teil der unfäßbaren Gottheit selber. Sobald wir dahin gelangen, sie wahrzunehmen, sie zu empfinden, sind wir über alles Irdische auch schon unendlich hinausgehoben.

Welch seltsame Lehre, die durch die Gedankengänge, mit denen die Naturwissenschaft ihr Auskommen findet, wahrlich nicht ausreichend erklärt werden kann.

In welchem Sinne sind denn Adam und Jesus Christus Tatsachen, Wirklichkeiten? Ihre geschichtliche Existenz in der Vergangenheit ist hier ungenügend. Denn was diese beiden symbolischen Begriffe: Adam und Jesus Christus, jetzt bedeuten sollen, das ist ein gewisser Konflikt, eine gewisse Entartung, ein Fall der menschlichen Natur, ebenso wie eine Möglichkeit ihrer Wiedererhebung, die jeder menschlichen Seele angeboren ist. Ist dieser Gemütszustand nun wirklich der unserige?

Auf diese Frage antwortet bei Pascal etwas, was man als religiöses Experiment bezeichnen könnte. Befreit euere Seele von kleinlicher Sorge um irdische Dinge, die sie verdunkelt, und ihr werdet Gott in eurem Inneren finden. Diese Gottheit ist nicht ein mathematischer Begriff, sie ist nicht ein Lehrsatz, ist nicht der abstrakte Gottesbegriff der Philosophen: nein, es ist der lebendige, ewige Gott Abrahams und Jakobs. „Ich hatte mich gelöst

von ihm: er hat mich wieder gefunden. Gerechter Vater im Himmel, die Welt kennt dich nicht, aber ich, ich erkenne dich. Sei getrost, sagt Jesus, du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest. Ich dachte an dich in meinem Todeskampf, ich habe diese blutigen Tränen für dich vergossen. Mir liegt dein Seelenheil enge am Herzen, ich bin dir gegenwärtig immerdar, ich bin dein Freund. Jesus, mein Jesus! laß nichts von dir mich trennen! O Frieden! o Freude! o tiefe und süße Gewißheit!

Diese Gewißheit ist wahrhaft unerschütterlich und vollkommen im Augenblick der Entrücktheit. Aber wird sie auch standhalten, wenn die visionäre Verzückerung entschwunden ist? Non obliviscar sermones tuos: das war das letzte Wort Pascals an seinen Gott. Nun, da von meinem Zustande nichts als blasse Erinnerung mir geblieben ist — so fragt er sich — kann ich wohl nun mich selber noch überzeugen, daß die übernatürliche Einswerdung mit Jesus Wahrheit war, daß ihre Offenbarung sich wiederholen kann, daß sie von Dauer ist? Kann ich die anderen Menschen von der Realität des tiefen Mysteriums überzeugen?

Descartes erbaute das Gebäude seiner Metaphysik, um den Schlußfolgerungen, gestützt auf Erinnerung, jene Gewißheit zu leihen, die ursprünglich nur die Intuition geben kann. Ganz ebenso sucht Pascal eine Beweisführung zu finden, die den Bestand, die ewige und allgemeine Wahrheit jenes Verhältnisses des Menschen zu Gott verbürgen kann, das er selber in bevorzugten Momenten durch unmittelbare Intuition erleben durfte.

Er findet sie in einem gewissermaßen unpersönlichen Versuche, dessen Objekt das menschliche Leben ist.

Der Mensch in seinem natürlichen Zustande ist unfähig, in sich selber Ruhe, Freude, Frieden zu finden. Er ist voll des Zweifels, von innerem Zwispalt geschüttelt, voll Schwachheit, Seelennot und Pein, für die er nirgends Hilfe, Heilung findet. Aber nehmet an, daß in sein Herz die christliche Religion ihren Einzug hält. Sie lehrt ihn die Wurzel seines Unbehagens darin suchen, daß das Untertänigkeitsverhältnis der Kräfte, die ihn bilden, ein verkehrtes ist.

Der Mensch besteht aus Körper, Geist und Herz. Beim gegenwärtigen Stande der Dinge dominieren Körper und Geist über das Herz. Es folgt daraus, daß letzteres nur ganz ungenügend, nur bei den vergänglichsten Angelegenheiten sich betätigen darf, die in gar keinem Verhältnis zu seinen unendlichen Fähigkeiten stehen. Die christliche Religion aber lehrt uns, daß Körper, Geist und Herz drei verschiedene Größen sind, jedoch derart, daß der Körper dem Geiste untergeordnet ist, jener aber dem Herzen, das seinerseits Gott dem Herrn gehorcht.

Und so bietet uns denn, während die philosophischen Systeme wie die der Stoiker, der Skeptiker die eine Fähigkeit der Menschen auf Kosten aller anderen überspannen, die christliche Religion die Hand, alle Kräfte der menschlichen Seele ungeschmälert zu erhalten und jeder zugleich mit der Richtung und mit den Prinzipien, die sie ihnen vorschreibt, Gelegenheit zur reichsten und freiesten Entfaltung zu gewähren.

Im übrigen ist das eine Sache der Erfahrung. „Ihr möget immerhin“, sagt Pascal, „prüfen, ob das, was ich euch sage, wahr ist.“ Das Menschenleben versinkt in Not und Jammer, wenn es bloß unter der Gewalt der blind wirkenden Naturkräfte steht, es ordnet sich, es wird harmonisch, groß und mächtig, sobald die göttliche Gnade es führen und leiten mag.

Dies sind die sicherlich sehr fruchtbaren Anregungen und Ideen, die

wir bei Pascal zur großen Forderung der Zeit, einer Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, finden mögen.

Es scheint aber, daß Pascal uns auch kostbare Winke in einer zweiten Angelegenheit geben kann, die heute mit ganz besonderer Lebhaftigkeit als dringend empfunden wird: ich meine das Bedürfnis nach innerer Vervollkommenung des Menschen.

Die meisten, denen die Zukunft der Religion am Herzen liegt, glauben, daß dieselbe ihre Herrschaft über verfeinerte Geister nur dann behalten kann, wenn sie ein unersetzliches Agens der inneren Erneuerung, der sittlichen Veredelung und Läuterung bildet. Und andererseits wird wohl jedermann, der die sozialen und politischen Verhältnisse des modernen Lebens durchdenkt, zu dem Schlusse geführt, daß, da alle übernatürliche Autorität heute verschwunden ist, um einer radikalen Autonomie der Individuen, der Gruppen, der Massen Platz zu machen, die positiven Gesetze künftig wohl nur mehr den Ausfluß der Wünsche und der Strömungen eben dieser Menschenmengen darstellen werden. Aber wenn die Menschen schlecht sind, wie werden alsdann ihre Emanationen gut sein können? Es ist eine leere Redensart, anzunehmen, daß in den Seelen der Masse die Liebe zur Gerechtigkeit und der Hang zum Guten das Übergewicht über den Egoismus und über die Gewalt der Triebe davonzutragen werde.

Allüberall fühlt man folglich das Bedürfnis an der Verbesserung nicht nur der äußeren Bedingungen des menschlichen Lebens, sondern vor allem des Menschen selber zu arbeiten, der letzten Endes sich weit eher dieser Lebensumstände bedient, denn als ihr Produkt anzusehen ist.

Nun, auch dieser zweiten Forderung unserer Zeit scheinen die Lehren und das Beispiel Pascals auf das trefflichste zu entsprechen. Die Läuterung des inneren Menschen: das war genau das Ziel, das Pascal im Auge hatte. Er machte wenig Aufhebens mit vereinzelter Handlungen von Größe, die, wenn man sie auch aufs höchste preist und feiert, nur dem Anscheine nach das Maß der gewöhnlichen Natur übersteigen, weil sie bei den meisten Menschen gewissermaßen durch nachfolgende Zeiten der Erschlaffung und des sittlichen Nachlassens kompensiert erscheinen. „Die Tugend eines Menschen darf nicht nach seinen Höhepunkten, sie muß seinem Alltage nach beurteilt werden.“ Nur eine wesentliche und nachhaltige Erhebung unseres Herzens und unseres Willens, der die Ursprungsquelle unserer Handlungen ist, kann einen wirklichen dauernden und endgültigen Fortschritt unseres sittlichen Verhaltens erzielen.

In dieser Sache vertritt Pascal einen Grundsatz, der sehr wohl Beachtung verdient, und der in seinen Augen nichts anderes als der Kern der Religion selber ist.

Man kann von zwei Gesichtspunkten aus die Bestimmung des Gesetzes betrachten, das unser Verhalten regeln soll; man kann mit den Pelagianern unsere Pflicht nach dem Begriffe bemessen, den wir von unserem Können haben. Das ist die Lehre, die ihren Ausdruck in der niedrigen Formel findet: *nemo ultra posse obligatur*. In diesem Falle besteht die menschliche Selbstbestimmung in einer vollkommenen Anpassung und Abdankung des freien Willens zugunsten der Realitäten.

Aber man kann auch den entgegengesetzten Grundsatz vertreten und behaupten, daß es die Bestimmung des Menschen sei, von der Idee seiner Pflicht auszugehen und, wenn auch dieselbe unerreichbar hoch erschiene, sein Können eben bis zu der Möglichkeit ihrer Erfüllung zu steigern. Und wirk-

lich, der Mensch gewahrt, daß seine Pflicht sein Können schier unendlich übersteigt. Wie kann er, ohne die erstere zu verkleinern, das zweite der Erreichung nähern! Die Religion oder das Teilhaben des Menschen an der göttlichen Gnade ist die Lösung dieses Problems.

Die Gnade kann nach den Lehren der Religion nur von oben kommen, aber sie wird bloß denen zuteil, die sie mit allen ihren Kräften suchen. Man liest in dem „Gespräch über die Verbesserung des inneren Menschen“ von Jansénius, daß, wenn es wahr ist, daß Gott in uns den Willen zu handeln und auch die Vollstreckung der Handlung bewirkt, es andererseits auch nicht minder gewiß ist, daß „wir nicht davon ablassen dürfen, mit unseren ganzen Kräften und mit aller Anstrengung, deren wir fähig sind, zu handeln“. Pascal vertritt energisch eben diese Lehre.

Man kann im großen ganzen drei Methoden unterscheiden, die er anpreist, um die Aufnahmefähigkeit, ja das Wesen der menschlichen Seele selber abzuändern.

Die erste ist jene, die in der oft zitierten Stelle angeraten wird: „Handelt in allem so, als ob ihr glauben würdet, gebrauchet Weihwasser usw.“ „Natürlich wird eben das euch glauben machen und langsam aber sicher verdummen“, dahin wird diese Stelle nur allzuoft mißverstanden. Einige Zeilen weiter oben hat Pascal geschrieben: „Erkennt doch wenigstens euer Unvermögen zu glauben, da die Vernunft euch zum Glauben führt und ihr ihn trotzdem nicht anzunehmen imstande seid.“ Hier ist nicht die Rede davon, wie man wohl sagen hört, die Vernunft abzutöten, zu verdummen, weil gerade sie, nach Pascal, uns ja zum Glauben führt. Aber es handelt sich darum, die Leidenschaften zu zähmen, die die wahren Hindernisse sind und über die die Vernunft allein keine Macht besitzt. Es handelt sich darum, dem Geiste, der durch eine falsche Wissenschaft unter Einflüsterungen des Hochmuts verstockt geworden ist, jenes rückhaltslose Vertrauen des Kindes wiederzugeben, dem das Reich des Vaters im Himmel versprochen worden ist. Wir wissen schon, daß Pascal es übel nennt, daß man die guten Dinge als groß, hehr, erhaben bezeichnet. Das verdirbt alles, sagt er. Was ihn betrifft, er würde sie am liebsten niedrig, gewöhnlich, alltäglich nennen.

Nun denn, diese Praxis zähmt die Maschinerie, sie macht sie gefügsam und willig und befreit gleichzeitig die Seele von ihrer Herrschaft; sie kann also helfen, die Leidenschaften zu unterdrücken. Sie liefert, um das menschliche Herz abzuändern, eine Gesamtheit äußerlicher und physischer Handhaben, die, richtig angewendet, von sicherer Wirksamkeit sind.

Die zweite Methode spricht zum Verstand. Indem man von ihm den ihm zugehörigen Gebrauch macht, begnügt man sich nicht, Widerstände auszulöschen, man bringt der Seele Vernunftgründe für ihre Abänderung bei. Die Grundwahrheit, die die Intelligenz anerkennen muß, um auf das Herz einen heilsamen Einfluß ausüben zu können, ist das Mißverhältnis, das besteht, zwischen ihrer Fähigkeit zu erkennen und zwischen der Größe des Wesens, das sie erkennen will. Sie mag sich aufblähen, soviel sie will, das Wesen übersteigt doch ihren Horizont. Dies ist auch der Grund, weshalb die menschliche Vernunft sich nicht bei den Grundsätzen bescheiden mag, die sie mit ihren beschränkten Schlußfolgerungen und Raisonsnements aufstellen kann. Um zu der letzten Ursache aller Dinge hinaufzusteigen, würde sie einer unendlichen Kette von Beweisführungen bedürfen, die sie nicht erfassen kann. Sie muß, ihre Ausdehnung und ihre Grenzen richtig erkennend, ihre Deduktionen gewissermaßen von den Schwingen der unmittelbaren

Intuition emportragen lassen, deren sie selber nicht fähig ist, die aber das Herz ihr darbietet.

Erübrigt noch der dritte Weg, ohne welchen, im Grunde genommen, die beiden ersten ungewiß und unwirksam wären: die Art, das Herz selber unmittelbar zu beeinflussen. Das Herz ist geschaffen, um eins zu werden mit Gott, das ist, mit der ewigen Wahrheit und Güte. Aber sein natürlicher Hang geht dahin, sich selber als Endzweck zu nehmen. Wie kann es den Feind überwinden, den es in sich selber trägt? Indem es sich selbst verleugnet, indem es sich hingibt. Sich in absoluter Demut ganz und gar den Inspirationen überlassen, in denen allein die Wahrheit und das Heil gelegen ist: das ist das tiefste Geheimnis. Wer den Ehrgeiz abstreift, sich selbst zu genügen, um demütig ein Arbeiter des Herrn zu werden, dem leiht Gott seine Hilfe, dem gibt er sich selber, einen Funken von göttlicher Gnade und Macht. Und alsdann ist die Seele wahrhaft verwandelt, weil sie auf ihrem eigensten Gebiete, dort, wo sie mit starken Wurzelfäden im ewigen Sein, im Weltwesen selber ruht, abgeändert, geläutert ist.

Auf diese Art kommt Pascal den brennenden Forderungen der Zeit nach innerer Läuterung, nach Versöhnung von Glauben und Wissen entgegen, auf diese Art könnte er uns helfen, könnte unseren Ansprüchen genug tun.

Und erst, wenn man in Einzelheiten sich vertiefen wollte, welche Lehren, welche Ideen, Gedanken, Einfälle fände man bei Pascal, die unsere eigensten Angelegenheiten von heute berühren, die unser Denken fördern würden!

Wir verzichten darauf, die Untersuchung hier in dieser Richtung fortzuführen; aber wir können nicht umhin, uns zu fragen, ob die Lehren Pascals in jeder Richtung auf den Geisteszustand der Gegenwart zugeschnitten sind, oder ob man in gewisser Hinsicht nicht gewichtige Einwendungen gegen sie erheben mußte.

Was die Forderung nach einer Versöhnung zwischen Glauben und Wissen anbelangt, ist es ganz klar, daß die Ideen Pascals nicht ohne weiteres auf das zeitgenössische Denken angewandt werden können. Die Beschaffenheit des Problems hat sich seither stark verändert, vielleicht auf bedenkliche Weise. Einerseits stellen die Wissenschaften, besonders die Biologie, sich heute von einer Seite dar, die von vielen für etwas absolut Neues gehalten wird. Alles, was ist, die Welt der menschlichen Seele ebensowohl wie alle äußeren Tatsachen unterliegen nach der Meinung vieler gleichmäßig der wissenschaftlichen oder mechanistischen Erklärung. Überdies hat noch speziell die Biologie in dem Begriffe der Evolution ein Prinzip gefunden, das außerordentlich fruchtbar und imstande ist, nicht nur die Beziehung der dem Anscheine nach unendlich wechselnden und mannigfaltigen Naturvorgänge zu gewissen stabilen Naturen, sondern noch überdies auch die Genesis dieser Naturen selber zu erklären. Und andererseits auf dem Felde der Geschichte erscheint uns die Zeitspanne, die das uns überlieferte Zeugnis von der Tatsache, die überliefert wird, trennt, immer mehr und mehr enorm und schwierig auszufüllen. Die kritische Forschung stellt mit jedem Tage mehr jene Geschehnisse in Frage, die als die sicher begründetsten den früheren Zeiten erschienen waren.

Folgen wir dem Beispiel, das Pascal selber gegeben, dem es gewiß ferne lag, die Augen vor den Schwierigkeiten zu schließen, die Physik und Geschichtsschreibung bringen, sondern der beim Lichte eben dieser Wissenschaften vorwärtsdringen wollte, und gehen wir vom gegenwärtigen Zustande

des menschlichen Wissens aus, um zu sehen, ob Religion und Wissenschaft wirklich vereinbar sind.

Nun, es ist sehr wahrscheinlich, daß auf diesem Gebiete die großen Leitideen, die die Theorien Pascals beherrschen, ihren Wert nicht eingebüßt haben. Man kann diese Grundsätze auf zwei Punkte zurückführen:

1. Die Wissenschaft ist in Wirklichkeit nicht ein Ganzes, sondern der Teil eines Ganzen; sie erklärt die Dinge, indem sie sich auf Grundwahrheiten stützt, die sie sich vom Herzen oder von der Intuition an die Hand geben läßt, und die gleichsam Symbole einer höheren Ordnung sind.

2. Im Menschen schlummern noch ganz ungeahnte Kräfte, die riesengroß sich entwickeln können.

Von diesen beiden Leitideen könnte dem Anscheine nach auch das zeitgenössische Denken noch sehr wohl Nutzen ziehen.

Ein Punkt, der Pascal häufig vorgeworfen wird, ist seine Anpreisung der Askese; viele sehen darin einen bedenklichen Fehler seiner ganzen Lehre.

Vielleicht aber hat man hier gar zu rasch die Sache selber und ihren Mißbrauch zusammengeworfen. Gewiß gibt es eine Art der Askese, die durchaus zu verwerfen ist: das kann keine weise Art zu leben sein, die in sich selber die Quellen des Lebens zerstört. Aber dem zugrunde liegenden Prinzipie kann und soll durchaus zugestimmt werden.

Das Wesen der Askese besteht darin, in einer Beschränkung der niederen Fähigkeiten das Mittel zu suchen, um die höheren Funktionen der menschlichen Seele zu voller Blüte zu bringen. Diese Methode beruht auf einer sehr scharfsinnigen Einsicht in den Zusammenhang der Bedingungen des menschlichen Schaffens mit dem Streben nach Erreichung idealer Ziele. Wir verfügen alle nur über eine begrenzte Summe von Energie. Wenn wir sie ganz für unser physisches Leben aufbrauchen, dann fehlt sie, wenn wir ihrer im geistigen und sittlichen Dasein bedürfen. Beschränket im Gegenteil die Intensität eures physischen Lebens in gerechtem Ausmaß und ihr werdet eine gewisse Summe von Energie freibekommen, die ihr nach Gutdünken für die Entwicklung eures inneren Lebens nutzen könnt. Und wenn sogar im Gegensatze zu so vielen Menschen, die ihr geistiges Leben über den Wünschen des Körpers vernachlässigen und vergessen, der Asket mit einigermaßen übertriebener Strenge den Körper vom Geiste beherrschen ließe, so wäre er darum doch kaum zu tadeln. Gibt es nicht Männer genug, die wir gerade darum bewundern, weil sie einer großen Sache irdische Güter und Leben freiwillig geopfert haben?

Aber, so wird man einwenden, kann denn ein gesunder Geist im kranken Körper leben?

In Wahrheit ist das enge Wechselverhältnis, das man zwischen der Gesundheit des Körpers und der des Geistes annimmt, nichts als ein Vorurteil. Wenn Juvenal schreibt: *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano*, so will er damit gerade sagen, daß das eine das andere durchaus nicht notwendigerweise nach sich ziehe. Und wo es sich um Genie, um sittliche Größe handelt, dort muß man gestehen, daß die Gesundheit allein nicht mehr zureicht. Alles, was der Mensch, dieses mittelmäßige Wesen, wahrhaft Großes hervorbringt, das setzt — Pascal hat hier richtig gesehen — eine Verschiebung des Gleichgewichtes voraus.

Wir können es also im Prinzip nicht tadeln, wenn Pascal Zuflucht zur Askese nimmt: denn durch sie gelangt der Mensch, wenn er sie richtig versteht, dazu, hoch über sein eigenes Selbst hinauszuwachsen. Wohl aber

scheint es uns, daß Pascal wirklich in mancher Beziehung vom Wege der dem Menschen auf Erden bestimmt ist, abwich, verleitet durch den Willen in allem und jedem Besonderes, das Ausgezeichnetste zu leisten, den seine Schwester als wesentlichsten Zug seines Charakters angibt. Er sah nur das Äußerste, das Letzte als seiner würdig an; er war ungeduldig, es zu erreichen, es zu besitzen. Und in der Angst, auf gefährlichem Wege einen Fehltritt zu machen, suchte er vor allem anderen der Gefahr selber auszuweichen. Da er geradeso wie seinerzeit die Stoiker bemerkte, daß in gewissen Dingen die völlige Enthaltbarkeit leichter ist als mäßiger Genuß, entschied er sich eben für die Enthaltbarkeit, für die Askese.

Nun, es scheint, daß das nicht die wahre Bestimmung des Menschen hienieden ist. Es ist die Askese für ihn im Grunde nichts anderes als ein Mittel, aller Versuchung zu entgehen, allem Kampfe wider sie zu entsagen. Pascal selber hat aber gesagt: Wir arbeiten in das Ungewisse; das Leben gleicht einer Wette.

Wir müssen, wenn wir unsere Pflicht voll und ganz erfüllen wollen, auch der Möglichkeit, uns zu irren, ins Auge sehen, ja auch der Möglichkeit, einen Fehltritt zu begehen. Es ist ja mehr Freude im Himmel über den Sünder, der Buße tut, als über den Gerechten, der die Versuchung gar nicht gekannt hat. Um recht zu handeln, genügt es nicht, das sicherste Teil zu ergreifen: man muß auch dem Möglichen einen Platz einräumen, wenn die Möglichkeit in sich schön und rühmlich ist. Man muß die Verantwortung mutig auf die Schultern nehmen und auch in der Gefahr tapfer und richtig leben.

Der zweite Fehler der Lehre Pascals in unseren Augen besteht in der auf die Spitze getriebenen Geringschätzung aller Kreatur. Pascal ist derart besorgt, nur ja nicht die Kreatur an sich selber und um ihr selber willen zu lieben, sondern nur in Gott und um Gottes willen, daß er nahe daran ist, in der Welt und im Menschen nichts anderes als Objekte der Versuchung, der Verführung zur Sünde zu sehen, von denen man am besten sich ganz loslösen würde. Was wird aber unter dieser Perspektive aus den Pflichten gegen unsere Nächsten als Individuen und als Gesamtheit der menschlichen Gesellschaft, die das Gewissen unserer Zeit doch immer deutlicher als unabweisliche Forderung und als etwas Gutes, Notwendiges befiehlt?

Gewiß, kann das, was man Altruismus nennt, wenn man darunter nichts anderes versteht als die freundschaftliche Beziehung von Mensch zu Mensch, von keinem höheren Prinzip geadelt, nicht einem Menschen genügen, dessen höchstes Ziel es ist, über sich selber, über die Menschheit hinauszuwachsen. Aber man kann in der Kreatur auch etwas anderes sehen als ein von ihm losgelöstes, träges Produkt der unendlichen Allmacht des Schöpfers. Er, der sie geschaffen hat, hat sie noch heute nicht ganz und gar verlassen; durch ihn, wenn nicht durch sich selber, hat jedes Geschöpf eine gewisse Würde, einen gewissen Wert. Man kann also von Pflichten gegen die Menschen, gegen die Gesellschaft, gegen die Familie sprechen, ohne deshalb den Pflichten gegen Gott Abbruch zu tun. Die Pflichten gegen die Mitgeschöpfe können in einem höheren Sinne, der ohne Zweifel die Grenzen unseres logischen Erkennens überschreitet, nur ein anderer Name sein für unsere Pflichten gegen die Gottheit selber. Spinoza vertrat diese Lehre, und Jesus Christus sagt gerade dies. Es gibt, sagt Jesus, zwei große, alle anderen überragenden Gebote: erstens, du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, mit allen deinen Kräften; und zweitens: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Und welchen einzigartigen Wert der Anschluß des Menschen an seine

Mitgeschöpfe sogar vom Gesichtspunkte der Religion aus hat, finden wir beim Apostel Johannes Ep. 4 bestätigt, wo es heißt: „Niemand hat Gott jemals gesehen; wenn wir aber einander lieben, dann bleibet Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollkommen.“

Pascal ward also von seiner Begierde, schon hienieden die absolute Vollkommenheit und Heiligkeit zu erreichen, zu Extremen geführt, die der menschlichen Natur nicht zukommen.

Um uns vor solchen Übertreibungen zu bewahren, brauchen wir uns bloß der Schlußfolgerungen zu erinnern, die er selber mit solcher Wucht gezogen und ausgesprochen hat: Sein Milieu verlassen, das heißt, aus den Reihen der Menschheit austreten. Die Größe der menschlichen Seele ist, daß sie versteht, sich in ihren Reihen aufrechtzuerhalten. Nicht höher steht es, die Menschheit hinter sich zu lassen, als in ihren Schranken groß und gut zu bleiben.

Die Grenzen der Menschheit sind ja doch schier unermeßlich weit, da die Erhabenheit eines Pascal in ihnen Raum finden konnte.



JOHANNA ODENWALD - UNGER, CHICAGO: LESTER FRANK WARD, AMERIKANISCHER PHI- LOSOPH UND SOZIOLOGE (EINE NEUE AUFF- FASSUNG DES EVOLUTIONSPROZESSES).



ENN man“, sagt Gumpłowicz in seinem Artikel über Lester F. Ward, „den theologischen Begriff der Geschichte überwunden und auch den rationalistischen über den Haufen geworfen hat, wenn man weder Gott noch den Menschen als „Macher“ der Geschichte ansieht, und sich zur „Natur“ bekehrt hat; wenn man mit Haeckel reiner Monist geworden ist und darauf schwört, daß „ein einziges Naturgesetz“

*) Wir vermitteln hierdurch unsern Lesern die Bekanntschaft mit einem der bedeutendsten amerikanischen Soziologen und Philosophen der Gegenwart, dessen Hauptwerke demnächst in einer Übersetzung von Frau Johanna Odenwald-Unger herauskommen sollen.
D. Red.

*) Lester Ward wurde im Jahre 1841 in Joliet, Illinois, geboren, besuchte bis zum Jahre 1860 mehrere Schulen in diesem Staate und in Iowa, studierte von 1860 bis 1862 in Towanda, Pennsylvanien, diente von 1862 bis 1865 im Bürgerkriege und wurde bei Chancellorsville verwundet. Vom Jahre 1865 bis 1881 war er im Finanzministerium der Vereinigten Staaten in Washington Chef der Abteilung der Navigation und Immigration und Bibliothekar des Bureaus für Statistik; während dieser Zeit studierte er zugleich auf der Universität Columbia, wo er im Jahre 1869 den Titel A. B. (Artium Baccalaureus), im Jahre 1871 den LL. D. (Legum Baccalaureus) und 1872 den A. M. (Artium Magister) erhielt. Von 1872 bis 1881 studierte er Botanik und Ornithologie in Washington und verbrachte den Sommer 1885 in den Watsah-Mountains, wo er für die Hundertjahr-Ausstellung in Philadelphia Pflanzen und Hölzer sammelte; von 1881 bis 1883 war er Assistent, von 1883 bis 1892 Hauptgeologe des U. S. Geological Survey in Washington, später Paläontologe daselbst, zugleich Professor der Botanik der Columbia Universität von 1884 bis 1886; im Jahre 1892 wurde er zum Kurator der Botanik und fossilen Pflanzen im Nationalmuseum zu Washington ernannt; er erhielt den Ehrentitel LL. D. (Legum Doctor) von der Columbia-Universität im Jahre 1897, den höchsten, den sie zu vergeben hat, wurde Ehrenmitglied der amerikanischen Gesellschaft zur

die Planeten in ihren Bahnen hält und Staaten entstehen und untergehen läßt, so sind doch noch zwei Schattierungen dieser Ansicht möglich. Der eine naturalistische Monist betrachtet den „historischen Prozeß“ als ewig derselbe bleibend, weil „Naturprozesse niemals ihren Charakter verändern“; der andere betrachtet trotz allem Naturalismus und Monismus den Menschen ebenfalls als eine „Naturkraft“, und da er durch Erfahrung zu wissen glaubt, daß man diese Naturkraft durch Erziehung und Kultur ändern kann, so ist er der Meinung, daß mit der gegenwärtigen Entwicklung der Menschheit, welche zu auffällig ist, um geleugnet zu werden, mit der geistigen Evolution des Menschen die Zeit kommen wird, wenn der natürliche Prozeß der Geschichte sich ändern muß und eine ferne Zukunft soziale Einrichtungen bringen wird, die sich zu den heutigen verhalten, wie ungefähr der Telegraphendienst von heute zu der Botschaftüberbringung durch Läufer im alten Persien.“

Gumpłowicz selbst vertritt, wie fast alle wissenschaftlichen Deterministen, die erstere Alternative, Ward die zweite, doch ist seine Stellungnahme eine so eigenartige, daß sie nähere Erklärung erfordert. Er steht selbstverständlich auf dem streng monistischen oder genetischen Standpunkt, wonach die Natur und alle ihre Erscheinungen als Teile eines einheitlichen Ganzen, die durch eine absolut ununterbrochene Kette aneinandergeknüpft sind, betrachtet wird. Die Unveränderlichkeit der Naturgesetze und die absolute Abhängigkeit aller Erscheinungen sind *conditio sine qua non* nicht nur aller Wissenschaft und Kunst, sondern aller Tätigkeit überhaupt. Jede Naturerscheinung ist einerseits Wirkung wahrer vorhergehender Ursachen, andererseits selber Ursache weiterer Wirkungen. Die Kette ist aber nicht ewig sich gleichbleibend, sondern eine, im Ganzen aufsteigende Evolutionsreihe, und zwar ist diese Evolution *schöpferisch*; nicht in dem Sinne, daß etwas absolut Neues von außen hinzukommt, sondern daß das Zusammenkommen schon existierender Einheiten neue Produkte erzeugt: es ist *schöpferische Synthese*. (Hier berührt sich Ward mit Bergson, doch ist seine Auffassung eine sehr verschiedene.) Hier ist wohl der erste Punkt, wo Ward von den bisherigen Annahmen abweicht und neue Bahnen betritt. Es sind seine Kenntnisse als Botaniker, Geologe und Paläontologe, die ihm hier den Vorteil über andere Soziologen geben und ihn befähigen, den Evolutionsprozeß von einem neuen Winkel zu betrachten; derselbe ist nicht ein unabänderlich geradeaus gehender Pfad, sondern geht in *Zickzacklinien* wie gewisse Pflanzen, bei denen der Hauptstamm bis zu einer gewissen Höhe wächst und sich dann in einen Ast abzweigt, an den er die Hauptanzahl seiner Gefäßbündel abgibt, so daß der Zweig zum Stamm und der wirkliche Stamm oder aufstrebende Teil zum bloßen Zweig wird, und schließlich aus Nahrungsmangel ganz abstirbt. Man nennt dies *Sympodialentwicklung*, im Gegensatz

Förderung der Wissenschaften und der Am. Akademie der Wissenschaft, der Anthropologischen, Biologischen und Geologischen Gesellschaften zu Washington, der Am. Philosophischen Gesellschaft, der Am. Akademie der Politischen und Nationalökonomischen Gesellschaft, des Internationalen Geologischen Kongresses und des Internationalen Instituts für Soziologie in Paris, deren Präsident er im Jahre 1903 war. Auch den andern genannten Vereinigungen stand er verschiedentlich als Präsident vor und wurde der erste Präsident der im Jahre 1905 gebildeten Am. Soziologischen Gesellschaft. Seine Schriften aus allen Gebieten der Wissenschaft belaufen sich auf zirka sechshundert, darunter 5 große, zum Teil zweibändige Werke über Soziologie. Er starb 19. April 1913 in Washington; die letzten Jahre seines Lebens war er Professor an der Brown-Universität.

zur Monopodialentwicklung, die in den meisten baumartigen Pflanzen stattfindet. So ist es mit dem Evolutionsprozeß — er geht eine Zeitlang in einer bestimmten Richtung weiter, bis die Summe der allmählichen Veränderungen ein Produkt erzeugt, das so vollständig verschieden ist von irgend etwas, das bisher existiert hat, und so bedeutsam in seiner Natur, daß es der ganzen künftigen Evolution einen neuen Ausgangspunkt gibt. Bei jeder solchen Stufe scheint das Universum seine Front zu wechseln und von nun an in einer neuen Richtung zu wandeln. Solcher Wendepunkte oder Krisen können wir mehrere in der Weltgeschichte verfolgen. Vom Chaos des Urnebels zum Kosmos, vom Kosmos zum Bios, vom Bios zum Logos führt je eine dieser gewaltigen Stufen. Die Bildung von Welt- oder Sonnensystemen aus dem Urnebel war eine wahre kosmische Schöpfung; die Entstehung des Lebens, des Gefühls und des Gedankens waren drei weitere Wendepunkte von ungeheurer Bedeutung.

Da die Entstehung des Gedankens für die Soziologen die wichtigste dieser Krisen ist, denn nach Ward ist der Gegenstand der Soziologie menschliche Errungenschaft, d. h. die Leistungen des menschlichen Geistes, so wollen wir hier nur diese letztere näher beleuchten. Die Entstehung des Gedankens oder eigentlichen Geistes in der Welt war mehr vielleicht, als alle andern ein ungeheurer Wendepunkt im Evolutionsprozeß, denn er brachte eine wirkliche Umkehrung der bisherigen Richtung hervor. Bisher war alles nur durch blinde Kräfte ins Leben gedrängt, im gewaltigen Kampfe dieser Kräfte nur das am Leben geblieben, was sich anpaßte, jetzt erschien eine neue Macht, ein teleologischer Faktor, der die anderen Kräfte kontrollierte und lenkte und mit Bewußtsein und Willen seinen Zwecken anpaßte. Früher verlegte man diesen teleologischen Faktor außerhalb der Natur in eine Gottheit, oder auch in die Natur selbst, als Geist und Stoff zugleich aufgefaßt, Ward entdeckt nirgendwo in der ganzen Natur Geist, wie wir ihn verstehen, als Zweckmäßigkeit, Voraussicht, Plan aufgefaßt, außer im denkenden Menschengehirn; hier, in der Widerspiegelung, der Reproduktion, des großen Makrokosmos im kleinen Mikrokosmos des Gehirnes erscheinen zum erstenmal Absicht, Plan, zweckmäßige Handlung, Teleologie in der Natur. Der Fortschritt in den Naturwissenschaften hat die Theo-Teleologie allmählich aus allen Bereichen der Natur verdrängt, um sie als objektive Realität bloß im Menschen als Anthro-Teleologie zurückzulassen; und nur weil der Mensch in seinem eigenen Geiste Zweck und Plan entdeckte, schrieb er sie auch der übrigen Natur oder einer eingebildeten Gottheit zu. Soweit Gott Geist, Intellekt, Voraussicht Plan bedeutet, ist nur der Mensch Gott, sehen wir aber das Göttliche in der ursprünglichen Kraft, die sich in der ganzen Natur und im Menschen ebenso unvermindert offenbart, so beugt sich Ward ebenso vor ihrer unverwüstlichen Allgegenwart, nicht aber vor ihrer Allweisheit und Allmacht; im Gegenteil, nur der Geist ist imstande, sie zu kontrollieren und in Bahnen seines eigenen, menschlichen Vorteils zu lenken. Obwohl ursprünglich selbst ein Produkt der blind waltenden Kräfte, der schöpferischen Synthese, ist sie doch ein so wunderbares Produkt, daß sie jetzt die ganze Natur umkehrt und in künstliche Produkte verwandelt, wo nur das am Leben gelassen wird, was den Zwecken des Menschen dient. Die Natur ist überall passiv und plastisch in der Hand des Menschen, der ihre Gesetze erkannt und nun all ihre gewaltigen, aber blinden Kräfte in Bahnen menschlichen Vorteils lenkt. Dies aber verlangt vor allen Dingen Wissen. Kenntnisse der Natur und ihrer Gesetze und die An-

wendung dieses Wissens auf die Erfüllung seiner Zwecke und Bedürfnisse, ist daher von jeher die einzige wichtige und progressive Aufgabe des Menschen gewesen. Alle Zivilisation ist nichts anderes, als die immer bessere Nutzbarmachung der Materialien und Kräfte der Natur zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Einen höheren Zweck als diese Befriedigung, welche, im ganzen genommen, die Glückseligkeit des Menschen ausmacht, ist der Menscheng Geist nicht imstande zu erkennen. Erst mit diesem Zweck des Menschen erhält auch die ganze Natur einen Zweck, denn Zweckmäßigkeit erstand erst im großen Laboratorium der Natur mit der Entstehung des Menschengehirns. Diese Bedürfnisse sind aber sehr verschiedenartig, und ändern sich, mit der stetigen Höherentwicklung des Menschen. Die großen, grundlegenden Bedürfnisse, von denen das Dasein selbst abhängt, bleiben allerdings immer dieselben, doch sind sie großer Erhöhung und Verfeinerung fähig. Ward teilt die Gefühle, die der Ausdruck dieser Bedürfnisse und Begierden sind, in fünf große Abteilungen, die beiden großen ursprünglichen von Hunger und Liebe, welche die hauptsächlichsten Forderungen der Natur erfüllen und die späteren abgeleiteten, nämlich, die moralischen, ästhetischen und intellektuellen. Alle diese Bedürfnisse müssen befriedigt werden, wenn der Mensch vollständige Glückseligkeit erlangen soll; um sie aber befriedigen zu können, muß der Mensch die ganze Natur unterwerfen und in seine Dienste stellen. Hierzu bedarf es beständiger Tätigkeit, aber nicht bloß individueller, egoistischer Tätigkeit und Vorhersehung, da dies nur wieder einen allgemeinen Kampf aller gegen alle hervorrufen würde, wie er in der blinden Natur vor sich geht, und wie er bisher in der Gesellschaft hauptsächlich stattgefunden hat — es ist dieser Kampf allerdings auch konstruktiv, denn bisher war die Evolution im ganzen fortschrittlich, aber er ist ungeheuer verschwenderisch und langsam. Der Fortschritt in der menschlichen Gesellschaft muß, um sie aus ihrer jetzigen, noch so vielfach entsetzlichen Lage einer glücklicheren Zukunft zuzuführen, auf kollektiver Teleologie oder Telesis beruhen, d. h. ein soziales Bewußtsein, soziale Intelligenz, sozialer Wille und planmäßiges Zusammenarbeiten aller zum Zweck der Befriedigung und Höherentwicklung der Bedürfnisse aller sein. Dies ist aber nur möglich durch universelle wissenschaftliche Erziehung, denn die Wissenschaften sind nichts anderes, als das Studium der Kräfte, Materialien und Gesetze der Natur.

Ward arbeitete schon in seinem ersten Werke, der „Dynamischen Soziologie“, das den Untertitel „Angewandte soziale Wissenschaft“ führt, ein umfassendes Schema aus, an dem er in all seinen späteren Werken festgehalten hat. Dasselbe ist folgendermaßen: Glückseligkeit oder die Befriedigung und Höherentwicklung der Bedürfnisse ist das Ziel aller menschlichen Tätigkeit. Dies kann nur erreicht werden durch viel größeren Fortschritt in der Nutzbarmachung der Materialien und Kräfte der Natur, d. h. ihrer Harmonisierung mit dem menschlichen Vorteil. Dies hinwieder kann nur geschehen durch dynamische Handlung, d. h. die Anwendung der teleologischen, indirekten, erfinderischen Methode der Anstrengung. Diese Art Handlung wird aber nicht eher angewandt werden, ehe nicht korrekte Anschauungen über das Verhältnis des Menschen zum Universum vorherrschen; dynamische Anschauungen sind daher die absolute Vorbedingung dynamischer Handlungen; diese aber können nur durch Wissen, d. h. richtige Kenntnisse der Natur und der Umgebung des Menschen erlangt werden. Erziehung, oder die universelle Ver-

teilung des schon bestehenden, in den großen Wissenschaften niedergelegten Wissens ist daher das erste Glied der Kette, welche zum Endziel, Glückseligkeit führt.

Die Größe des Wardschen Gedankens liegt erstens in der Auffindung und klaren Verfolgung all der feinen und geheimen Fäden, welche die Dinge miteinander verbinden und das große Netz des Lebens spinnen, und zweitens in der klaren und systematischen Zusammenstellung der Gedanken in ein ausführbares philosophisches und erzieherisches System. Hierzu befähigten ihn erstens seine umfassenden Kenntnisse auf allen Wissenschaften, der *angesammelte Reichtum* seines Geistes, das Resultat einer wahrhaft unermüdlichen Lebensarbeit, und zweitens was er selbst den *kausalen Geist* nennt, der angeborene Hang, überall Zusammenhänge, überall Ursache und Wirkung und so die *Bedeutsamkeit* dieser ungeheuren Menge angesammelter Tatsachen zu entdecken. Er war ein Philosoph im Sinne Nietzsches, dem gewaltige Schätze von Kenntnissen in allen Lebensgebieten ungeheure *Perspektiven* eröffneten und der deshalb ein einheitliches und doch unendlich kompliziertes Bild des Ganzen schaffen konnte.

CHRONIK

ERZIEHUNG zur Gemeinnützigkeit^{*)}: Der mährische Landesschulrat empfiehlt seinen Schulen ein Buch mit dem oben angeführten Titel, das ein schlichter Volksschullehrer des deutsch-böhmischen Ortes Petschau verfaßt hat.

Das Buch ist nichts weiter als ein *erstes* Morallehrbuch rein weltlichen Charakters, das, von einem Österreicher verfaßt, österreichischen öffentlichen Schulen durch österreichische Obrigkeit ans Herz gelegt wird. Und so selbstverständlich wirkt dieser geschriebene Moralunterricht (das Buch ist offenbar die genaue Wiedergabe jenes Unterrichts, wie ihn der Verfasser schon seit Jahren gibt), daß man auch wirklich nicht wüßte, wo eine Behörde da „ein Haar in der Suppe finden“ könnte.

^{*)} Von „Arnold Berger“, Verlag von A. Haase in Prag, Wien, Leipzig.

Es ist ein im höchsten Sinne staatserhaltendes Buch.... Und eigentlich kann ja jeder mit der Aufschrift „Morallehre“ gegebene Unterricht nur staatserhaltend gedacht werden. Wer für solchen offiziellen Unterricht und solch geschriebenes Lehrbuch eintritt, bekundet ja damit *eo ipso* seinen Sinn für die Traditionen der Ordnung und Gerechtigkeit. Sogar bis auf ihre *Moralbegriffe*, dieses Individuellste, das die Menschen voneinander unterscheidet, sollen sie sich ausgleichen, versöhnen, angleichen.

Aber das wirklich Lebenskräftige am Buch und an der Idee des Lehrers Berger ist ja eben, daß er eigentlich von Moral gar nicht spricht, sondern von „Gemeinnützigkeit“. Nur wer unter Moral und Gemeinnützigkeit dasselbe versteht, erblickt hier ein Morallehrbuch. Es ist eigentlich ein soziales Tugendlehrbuch. Da wird

alles hervorgeholt, was zur Ausgleichung der Klassengegensätze auf Erden geschaffen wurde. Ihren eigenen sozialen Gesichtskreis müssen die Kinder zuerst verstehen und dann immer weiter hinaus in die Welt, in die Menschheit.

Alles wird untersucht, was irgendwie der Allgemeinheit dient und Brücken schlägt über die schroffen Abgründe, die zur Unterwelt führen. „Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch“, dies Lessingsche Wort setzt „Berger“ seinem Buch als Motto voran. Tränen trocknen wollen, um selbst einst nicht zu weinen, ist die einfache und liebevolle Tendenz, die der Jugendbildner wachzurufen bestrebt ist. Es ist ein staaterhaltendes, familienerhaltendes, kampfbekämpfendes Buch.

Da sind einmal die Gesetze, deren „Unkenntnis nicht vor Strafe schützt“ und die doch nur zum Wohl des Bürgers erdacht wurden. Und daneben Waisenkolonien und Feuerwehr, Wandervogel und Mägedeime, Versicherungswesen, Volksküche, Stipendienwesen, Altersversorgung, Sparkasse, Friedensbewegung, Schiedsgericht, Rüstungseinschränkung.

Es ist eine rein stoffliche Erziehung, aber gerade darum ein wirksamer Ausbau jenes religiös-metaphysischen Unterrichts, der sonst wohl noch für lange die einzige Moralerziehung der Jugend in Österreich gebildet hätte.

Nach Lehrer Berger genügt es nicht, „im Geist“ gut zu sein — er fordert gleich Taten. Darin stimmt er mit Buddha überein, vor dem auch das reine Herz allein nicht ausreichte. . . . Und in seiner gar nicht kostverächterischen Würdigung des Urteils der Mitmenschen (nicht selten wird den Schülern die Möglichkeit weltlicher Ehrung als Lohn ihrer Tugend nahegerückt) trifft er sich wieder mit Konfuzius. Und das alles in der größten Naivetät, unter Zitierung meist englokaler Beispiele

und Quellen, klassische Bildung nicht beanspruchend, noch verratend — ein Gespräch mit Kindern, aber moderne Notwendigkeiten erfassend und leicht auch für Großstadtschulen umzuschaffen.

Der Lehrer Berger ist ein Menschenfreund und ein — Dichter. Ungekünstelter Schwung geht durch sein ganzes Werk. Manche Verszeile in seinem Buch zeugt auch davon, daß er das schöne Empfinden vertieft und verdichtet hat und es in bleibenden Bildern festzuhalten weiß.

Lehrer Berger hat ein für den Beamten eines konservativen Staates bereits schwindelndes Ziel erreicht: Eine neue fortschrittlichere Unterrichtsform soll auf Grund seiner Gedanken eingeführt werden.



Sittliche Hilfe: Zu den zahlreichen Wohltätigkeitswerken in Frankreich hat sich neuerdings noch ein weiteres gesellt, das vorerst in Paris ausgeübt werden wird; in Zukunft aber hofft man auf rege Anteilnahme und Beteiligung auch der Provinzbewohner.

Es handelt sich hier um die soeben begründete Assistance morale indépendante. Dieser Verein, wenn man ihn so nennen kann, unterscheidet sich von den üblichen Wohltätigkeitsvereinen dadurch, daß er nicht in erster Linie den Zweck verfolgt, lediglich Geldunterstützungen zu geben, sondern es kommt in der Hauptsache auf Trostzuspruch, auf moralische Unterstützung an. Alte, verlassene, hilflose oder kranke Personen beiderlei Geschlechts sollen ständig von Frauen, die gern etwas von ihrer freien Zeit hierzu opfern, besucht werden; sie sollen mit ihnen in Fühlung treten, wie Freund zu Freund reden, womöglich mit ihnen ausgehen und vor allem ihr Vertrauen zu gewinnen suchen. Es gilt, etwas die

Verbitterung und den Haß gegen die menschliche Gesellschaft, den man hier so oft antrifft, zu verringern. Es sollen etwa keine Moralpredigten gegeben werden; die wären hier am wenigsten am Platze. Nur sollen die Betreffenden wissen und fühlen, daß sie nicht ganz verlassen sind und daß sich immer jemand findet, um ihnen vielleicht vorzulesen oder sich mit ihnen zu unterhalten. Materielle Hilfe soll ihnen nicht versprochen werden; diese wird ihnen ja auch nach Möglichkeit von den Bureaux de bienfaisance zuteil. Es steht natürlich dem Ermessen jeder „visiteuse“ frei, gelegentlich kleine Geschenke mitzubringen, das Heim ihres Schützlings angenehm wohnlich zu machen usw.

Die wenigsten von uns wissen, wie diese Leute im Krankheitsfalle meist das Hospital scheuen und eine mangelnde Pflege und das Sterben in der elenden Wohnung einer Übersiedlung ins Krankenhaus vorziehen. Wo dieses Vorurteil herrscht, soll den Leuten ihr Wille gelassen und für möglichst gute Pflege gesorgt werden.

Dies wird sich leicht bewerkstelligen lassen, da wir an der Spitze des Unternehmens einen Arzt und eine Ärztin haben, die uns mit Leichtigkeit die nötigen Krankenpflegerinnen werden zur Verfügung stellen können.

Erwünscht wäre, daß jeder in Frage kommenden Person (Greis oder Greisin) eine visiteuse zur Verfügung gestellt würde, die den religiösen Standpunkt derselben teilt, oder ihn versteht. Bekehrungsversuche sind ausgeschlossen. Das Ganze soll nur rein altruistischen Motiven dienen.

Ob und wie sich das Unternehmen bewähren wird, wird die Zukunft zeigen. Ich hoffe, möglichst bald Günstiges aus meiner Praxis berichten zu können.

L. Koscinska.

Schweigen bei Begräbnissen: In Dijon (Frankreich) ist kürzlich eine Liga für Beobachtung des Stillschweigens bei Leichenbegängnissen begründet worden. Der erste Artikel der Statuten setzt als Zweck des Vereins fest, daß derselbe gegen die Unordentlichkeit und das allzu zwanglose Benehmen bei Leichenbegängnissen sich einsetzen und den Respekt gegenüber dem Verstorbenen wie auch den leidtragenden Mitgliedern der Familie zur Geltung bringen wolle.

Die Mitglieder der Gesellschaft verpflichten sich vom Augenblicke an, wo die Geistlichkeit im Trauerhause eintrifft, die Anknüpfung jedes Gesprächs zu vermeiden. Sie dürfen wohl auf Fragen höflich und knapp antworten, aber eben die Art und Weise der Antwort soll dem Fragen den Wunsch nach Fortführung der Unterhaltung benehmen.

Sie verpflichten sich, im Falle einer Übertretung dieser Vorschriften eine entsprechende Gabe an die Armen zu leisten.

Paul Tricoche.

Eine Schrift über die Offenbarung *): Der Verfasser untersucht die völkerrechtliche und soziale Stellung der Weltreligionen. Als Ausgangspunkt dienen ihm dazu die interessanten Ergebnisse der neuesten Forschungen in Altarabien, aus denen die Existenz des Mondtempels nachgewiesen wird, dessen Hoherpriester (in dem Falle: Moses Schwiegervater selbst) auf dem berühmten Berge Sinai der „Offenbarung“ als offenbarender Jahwe-Gott fungierte. Dem-

*) Die Offenbarung, das größte historische Mißverständnis, Gedanken zum sozialen Frieden. Von Jean Baral. Verlagsbuchhandlung G. Gornitzka, Berlin.

zufolge sei die überlieferte Ansicht der Bibel auf ein historisches Mißverständnis zurückzuführen, und die Voraussetzungen der europäischen Kirchen hinfällig geworden. Daraus wird die Konsequenz gezogen, daß die kirchlichen Organisationen zu verstaatlichen seien, um aus ihnen Staatsorgane der öffentlichen Erziehung zu machen, indem man den jetzigen kirchlichen Hierarchien, abseits jedes Religiösentums sowie Konfessionsunterschiedes, neue soziale und Kulturaufgaben überweisen soll. Um diese ganz neue und den bisher üblichen Ansichten widersprechende Stellungnahme des Verfassers zu dieser wichtigen sozialen Frage zu begreifen, muß man naturgemäß seine Ausführungen genau kennen lernen. Es unterliegt gewiß keinem Zweifel, daß die Abschaffung der religiösen Gegensätze zu dem sozialen Frieden wesentlich beitragen dürfte.

Jean Barral,
Berlin.



Zur Ausbreitung des Christentums in China: Der internationale Verband christlicher Studenten hat in letzter Zeit eine intensive Propagandatätigkeit in China unternommen und sein Generalsekretär hielt in Canton, Peking, Mukden, Shanghai, Nanking und anderen Städten Versammlungen ab, die zusammen von etwa 65 000 Personen besucht waren. Der Hauptzweck war, Mitglieder für den Orden der „Suchenden“ zu gewinnen, das sind Studenten, die geloben, sich einem intensiveren Studium des Christentums, seiner Schriften, seiner historischen Mission und seiner äußeren Formen hinzugeben und auf Grund dieses Studiums endgültige Entschlüsse bezüglich Annahme des neuen Glaubens zu fassen.

Interessant ist es, daß die chinesische Regierung dieser Propaganda

ihre Unterstützung angedeihen ließ. Die Versammlung in Canton tagte unter dem Präsidium des Unterrichtsministers und des Obergerichters der Provinz; in Peking unter dem eines Ministerialdirektors im Unterrichtsministerium. In Mukden wurde der Saal von den Behörden selbst gestellt, in Pao-king-lu wurden die 1600 Schüler der Militärakademie von ihrem Kommandanten selbst feierlich zur Versammlung geführt. In Futschou änderten die Behörden das Datum der Examina, damit sie nicht mit den Propagandaversammlungen von Dr. Mott zusammenfielen.

Dr. Mott hat aus diesem Verhalten der Behörden die Überzeugung gewonnen, daß die chinesische Republik nach einer neuen moralischen Grundlage Umschau halte und sie im Christentum zu erkennen glaube, eine Ansicht, die wohl vom Standpunkt des Christentums allzu optimistisch erscheinen muß. Wohl aber mag es dahin kommen, daß das Christentum zahlreiche Gemeinden in China begründet. Die Schaffung von 51 Klubs für Bibelstudium in der Stadt Tientsin allein im vergangenen Jahre scheint für diese Annahme zu sprechen.



Buddhas Jünger in Deutschland:

In Halle a. S. wurde vor kurzem ein „Bund für buddhistisches Leben“ gegründet. Er soll die Arbeit der früheren deutschen Pali-Gesellschaft und Mahabodhigesellschaft fortsetzen, und zwar hauptsächlich in Hinsicht der Propagierung der ethischen Werte der Buddhalehre. Der Gedanke der Notwendigkeit einer allgemein gültigen Religion, die wieder der Menschen Herzen beruhigen und erwärmen könnte, machte die Gründer kühn und hoffnungsvoll in ihrem Beginnen.

Dem Buddhismus wird heute von den Philosophiehistorikern eine uner-

hörte Lebenskraft zugesprochen. Niemals hat er aufgehört, Riesenvölker zu beherrschen, ihre von Hunger und Armut durchsichtig gemachten Körper von blutiger Auflehnung gegen das Schicksal zurückzuhalten, Brahmanenseelen zu höchster Reinheit zu adeln und — so wird er uns geschildert — zur Zukunftsmission in unserm entgötterten Zeitalter und auch im tatendurstigen, nimmersatten (kunstliebenden) Abendlande berufen zu sein. . . . Im Sinne eines energetischen Imperativs wandern Gelehrte und Laien zu den Urquellen der Weltweisheit zurück, zu allerfernten, grauesten Vorzeiten, lernen die alten Namen nachsprechen und bringen die Überzeugung mit sich, daß schon vor 2500 Jahren Gottmenschen gelebt haben.

Über das Wesen des Buddhismus sind in dieser Zeitschrift bereits mehrere Aufsätze erschienen, die bedeutendsten von der Orientforscherin Alexandra David *). Diesen Darlegungen folgten wir mit Genuß. Und ein Bedauern lag nicht fern, daß doch die „arme Seele“ nicht ruhen könne und immer neu mit der „Sphinx“ zu ringen beginne und wäre auch vor 2500 Jahren bereits Alles erworben worden, was an festen Wahrheitsbestandteilen zu erwerben wäre. . . . Und ob denn nicht vielleicht wirklich der Menschheit hier ein Erbgut vorenthalten würde und ob es nicht Pflicht unserer Lehrer wäre, Buddhisten aus uns zu machen.

Und nun hat auch Deutschland seinen buddhistischen Bund. . . Aber die Lektüre seines Aufrufs macht sehr nachdenklich. . . . Sollte denn auch ein so großes Gedankengebäude mit dem mehr oder minder entwickelten Sprachgefühl seiner Vertreter stehen und fallen? Man kann Buddha so zitieren,

daß — unter Zeitgenossen — alles wortwörtlich hingenommen werden kann. Und doch bedient sich sein erstes offizielles Organ, das einem modernen Kulturstaat seine „Heilsbotschaft“ bringen soll, schon einer Serie von Ausdrücken, daß wir uns in die dogmatischste der Nächte zurückgeschleudert glauben.

Auch Christus kann das Genie seines Apostels glaubhaft machen, wie Epigonenklugheit ihn wieder von den Thronen der Menschheit steigen machte.

Das Geheimnis davon ist, daß weder Buddha noch Christus selbst jenes geschrieben haben. . . . Sie gingen als weithin leuchtende Phänomene durchs Leben und das Leben kann ihrer nicht vergessen. Sie haben dem Leben sein tiefstes Sein abgelauscht und die Sage von ihnen wird nie ganz verstummen.

Aber die Frage: ob der Bund für buddhistisches Leben, dessen reinste Absichten wir nicht verkennen, imstande sein wird, dem großen teuern Weisen, der vor 2500 Jahren in indischen Wüsten und Wäldern grübelte, ebensoviel Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wie ein Dichter unserer Tage (ich denke z. B. an den großartigen Emile van Verhaeren) sich selbst zu verschaffen vermag — durch sein unmittelbares Uns-Angehören —, diese Frage bleibt offen!

G. B.

Ein seltsamer Aberglaube hat sich von Tibet aus in letzter Zeit bis nach England verbreitet und dort einige tausend Anhänger gefunden. Er besteht in der Anbetung von Stein- und Denkmälern verklungener Geschichtsepochen, und in England ist es speziell ein megalithisches Denkmal in Stonehenge bei Salisbury in der Grafschaft Wiltshire, um das sich die

*) Siehe 1913 Heft 8 der D. D. F.

Anhänger der Sekte bei Morgengrauen versammeln. Ein Gebet wird gesprochen, in dem der Glaube an die göttliche Allnatur und den Fortschritt des Alls, die Vervollkommnung aller Naturwesen ausgesprochen wird.

Also moderne Gedanken mit kindlichem Aberglauben gemengt. Die Sekte nennt sich „Der allgemeine Menschenbund“.

S. Stead.



Die französische, weltliche Mission im Orient: Seitdem die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich durchgeführt worden ist, beschäftigt man sich andauernd mit dem Zwiespalte, der zwischen der Trennung beider Gewalten im Mutterlande einerseits und der Förderung der kirchlichen Mission im Orient durch den Staat anderseits besteht. Von kirchlicher Seite wurde betont, daß die kirchlichen Anstalten in Syrien, Ägypten

und an so vielen anderen Punkten der Erde sehr viel für die Ausbreitung französischer Sprache und Kultur leisten und auch von der Gegenseite konnte dies nicht in Abrede gestellt werden. Man entschloß sich darum zur Verbreitung französischer Kultur bei den Halbkulturvölkern eine eigene weltliche Mission zu gründen und im Jahre 1902 wurde sie tatsächlich ins Leben gerufen.

Sie hielt kürzlich in Paris ihren zweiten allgemeinen Kongreß, auf dem die Berichterstatter mit einem gewissen Stolze von den Mittelschulen in Saloniki, Beirut, Kairo und Alexandria, die von der weltlichen Mission unterhalten werden, berichten konnten.

Die Mission hat sich als nächste Aufgabe die Begründung von Schulen in den marokkanischen Hafenstädten und den besterschlossenen Städten von Innermarokko, die Errichtung von französischen Schulen in Persien und Schaffung einer Universität in Shanghai gesetzt.



RICHTUNGSLINIEN DES FORTSCHRITTS VON PROFESSOR DR. R. BRODA-PARIS

ZUM ENTWICKLUNGSGESETZ DER RELIGIONEN.



SOVIEL wissenschaftliche Arbeit auch im Dienst der großen Weltreligionen, im kritischen Studium ihrer heiligen Bücher, in Verteidigung und Kritik ihrer Dogmen, geleistet wurde, soviel sich auch die Religionsgeschichte mit der Darstellung der Entwicklungstatsachen des religiösen Lebens beschäftigt hat: Der Erforschung der innern Gesetzmäßigkeit, welcher die religiösen Ideen ihren Entwicklungsgang und ihre Aufeinanderfolge verdanken, ist man doch kaum jemals in ernsthafter Weise nahegetreten.

Nicht etwa, daß es an Interesse für die Aufhellung dieses Problems gefehlt hätte. Kein anderes hat die Menschheit zu allen Zeiten leidenschaftlicher erfüllt, als gerade die Frage nach der Daseinsberechtigung der einzelnen Glaubensbekenntnisse.

Aber es fehlte eben an der notwendigen Unparteilichkeit, die allein auf die einzig richtige, entwicklungsgeschichtliche Methode hätte verweisen können.

Entweder der Forscher nahm den Standpunkt einer einzelnen geoffenbarten Religion ein, suchte als Apologet diese Tatsache der Offenbarung nachzuweisen, die Unstichhaltigkeit der gegen sie ins Feld geführten Gründe aufzuzeigen, den ethischen Allgemeinwert seines religiösen Bekenntnisses, seine Überlegenheit gegenüber den anderen Religionsbekenntnissen darzutun.

Oder der Forscher ging vom freigeistigen Standpunkt aus und bestrebte sich, die Unhaltbarkeit des Offenbarungs- und Wunderglaubens, die Unmöglichkeit der einzelnen Schöpfungslegenden, die Unrichtigkeit der Thesen, wie sie von den einzelnen Religionsbekenntnissen aufgestellt werden, nachzuweisen und in der Geschichte dieser einzelnen Religionen oder aller Religionen eine Serie von Tatsachen des Aberglaubens, der Selbsttäuschung oder auch der wissentlichen Täuschung der Massen durch eine an der Herrschaft des Irrtums interessierte Priesterklasse aufzudecken.

Beide Gruppen von Fachleuten der Religionswissenschaft gingen von einer vorgefaßten Endansicht als Voraussetzung aus und vermochten darum die wirkliche Komplexität der zu erforschenden Tatsachen, die wirklichen Möglichkeiten kausalen und entwicklungsgeschichtlichen Begreifens nicht objektiv zu erfassen.

Etwas näher der Wahrheit kamen jene Vertreter liberaler Toleranz, welche gleich Lessing in seinem Drama „Nathan der Weise“ den einzelnen Religionen mit kühler Objektivität gegenüberstanden. Wenn Lessing in seiner Parabel von den drei Ringen darzutun sucht, daß man nicht wissen könne, ob die christliche, die jüdische oder mohamedanische Religion die wahre sei

resp. ob sie nicht vielleicht alle auf Irrtum beruhen und eine andere noch nicht gewordene, die Wahrheit bedeute, so hatte dieser Standpunkt wenigstens den Vorteil der Leidenschaftslosigkeit für sich.

Aber auch er ging von einer wissenschaftlich irrtümlichen Ansicht aus, von der nämlich, daß das wesentliche der Religionen in ihren Dogmen, in ihrem Fürwahrhalten gewisser Erklärungen des Weltursprungs und der Bestimmung des Menschen liege, oder in ihrer Betonung dieser oder jener Kultzeremonien, in der Treue an diese oder jene heiligen Bücher; daß die kritische Beurteilung von Wahrheit oder Irrtum in diesen Behauptungen den richtigen Maßstab für eine Beurteilung der inneren Daseinsberechtigung der einzelnen Religionen abgebe.

Ein ganz neuer Gesichtspunkt für die Beurteilung des Problems konnte nicht von der Religionswissenschaft selbst, sondern nur von der allgemeinen Soziologie ausgehen, welche die Entwicklungsgesetze des Menschheitsorganismus, die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Bedürfnissen der menschlichen Individuen und der menschlichen Kollektivitäten und jenen Institutionen, jenen „überorganischen“ Wesenheiten, welche ihrer Befriedigung dienen, aus ihrer Befriedigung Lebenskraft und Lebensberechtigung schöpfen, aufzudecken sucht.

Nur wenn wir an Hand des unendlichen Tatsachenmaterials, das die Beobachtung des religiösen Lebens bei allen Völkern, auf allen Kulturstufen, in allen Ländern uns vermittelt hat, die zeitlichen und lokalen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Bedürfnissen der Massenpsyche und der verschieden gerichteten religiösen Entwicklung kritisch beurteilen; wenn wir all die Dogmen, all die Liturgien, all die religiösen Erscheinungsformen nach der Seite ihres psychischen Inhaltes hin untersuchen, vermögen wir die Entwicklung der Religionen in die Allgemeinentwicklung der Menschheit einzugliedern, gewinnen wir ihnen gegenüber einen objektiven Standpunkt, frei von Weihrauch und frei von Haß, den Standpunkt des Forschers gegenüber dem Naturobjekt seiner Forschung.

Und wie wir in dieser vorurteilslosen, ruhigen Weise an das vergleichende Studium der einzelnen Religionen herantreten, so finden wir, wie sehr die theosophische Lehren von der inneren Wesensgleichheit der Kulturreligionen, resp. der Religionen jeder gleichen kulturgeschichtlichen Entwicklungsstufe, von der psychischen Identität der religiösen Stimmungen — mögen sie sich in christliche, jüdische oder buddhistische Formeln und Kultgebräuche kleiden — den Tatsachen entsprechen.

Dem Unterzeichneten war es gegeben, in den Klöstern der katholischen Kirche, in denen Abessinians und in denen des tibetanischen Buddhismus die gleiche Befriedigung gleicher psychischer Bedürfnisse der Weltflucht unmittelbar zu empfinden, die psychische Identität der Stimmungen und Wünsche, welche die russische Bäuerin zum Schrein ihres Heiligen, die Inderin zum Schrein ihres Gottes und die Chinesin zum Schrein ihres Götzen heranträgt, unmittelbar zu beobachten, die ethische Parallelität der Lehren in Bibel und Veden, in den heiligen Büchern des Buddhismus wie des Konfuzianismus unmittelbar zu erfassen.

Nur die Sprache, die Termini technici, die historische Gewandung sind verschieden. Der gleiche Gott, in gleicher Weise erfaßt, mit den gleichen Attributen ausgestattet, wird „Gott“, „Allah“, „Brahma“ oder „Buddha“ genannt und im Namen dieser rein sprachlich-historischen Verschiedenheit

sind die Kämpfe der Weltreligionen gegeneinander ausgefochten worden; insoweit wahre Nationalreligionen einander gegenüberstanden (spanisches Christentum und arabischer Islam, irländischer Katholizismus und Ulsterprotestantismus, Exarchat und Patriarchat auf dem Balkan), überwiegen — in der ganzen Motivation der Gegensätzlichkeit — die nationalen gegenüber den religiösen Gesichtspunkten. Gerade die wirklich bedeutungsvollen, psychischen (historisch gewordenen) Gegensätze — christliche Askese und mohammedanische Sinnenfreudigkeit — werden in den Religionskämpfen kaum je betont.

Selbst in den Fällen, in denen das wirkliche Erreichen höherer Kulturstufen wirkliche innere Wandlungen der Religionen gebracht hat, wie im Sieg des Christentums, in der Überwindung der Vielgötterei durch den Eingottesglauben, hat das Übergreifen christlicher Traditionen auf kulturell minder entwickelte Völkerschaften mit anderen psychischen Bedürfnissen genau die gleichen polytheistischen Stimmungen — in anderer historisch-sprachlicher Gewandung, als „Heiligenglauben“ — wiederaufleben lassen, gegen die man mit Feuer und Schwert vorgegangen war; die unteren ungebildeten Klassen des brahmanistischen Indiens wieder — trotz seiner großartigen Tradition erhabener Religionsphilosophie — die ungebildeten Volksmassen Tibets und Chinas, trotz aller buddhistischen Weisheit, schmachten in genau der gleichen fetischistischen Umnachtung wie ihre Vorfahren in rein heidnischer Epoche.

Gewiß soll bei all dem die historische Bedeutung der Tradition nicht geleugnet werden; gewiß hat es einen realen Einfluß auf die Weltgeschichte genommen, wenn Christentum oder Islam sich in einem Lande festgesetzt haben; gewiß hat diese historische Tradition auch in einzelnen Fragen — wie z. B. in der verschieden gerichteten Beurteilung der Ehe — einen gewissen Einfluß auf das reale Leben genommen; weitaus maßgebender für die Entwicklung der Religionen ist jedoch, wie ein kritisches und vergleichendes Einzelstudium der verschiedenen Phasen der Kulturgeschichte und der Religionsgeschichte aufzeigt, die Entwicklung der Massenpsyche selbst und ihrer Bedürfnisse, die ihrerseits wieder den Wandel in der Befriedigung dieser Bedürfnisse bedingt haben.

Werden wir uns aber einmal darüber klar, daß die Religionen nicht Urteile, nicht Thesen, nicht Wesenseinheiten der Gedankenwelt sind, sondern Bedürfnisbefriedigungen, dann müssen wir sofort begreifen, daß auf sie das Kriterium „wahr“ oder „unwahr“, das eben nur Urteilen, nicht aber Stimmungen und organischen Tatsachen zukommt, gar nicht anwendbar ist. Die buddhistische Religion ist weder wahr noch unwahr, sondern eine Reihe von Stimmungen und Gebräuchen, welche gewissen Bedürfnissen der Volksseele in Tibet, Siam usw. entsprechen, gerade so wie die Kunst weder wahr noch unwahr ist, sondern vielmehr die Befriedigung gewisser Schönheitsbedürfnisse und Ausschmückungsbedürfnisse im Menschen; gerade so wie die Liebe zu einem anderen Wesen nicht wahr oder unwahr, sondern eine Naturtatsache ist; oder, wenn wir auf der Entwicklungsstufenleiter zu primitiveren Stadien hinabsteigen wollen: gerade so wie die Einrichtungen, welche der Befriedigung des Nahrungs-, Wärme- und Schutzbedürfnisses der Menschen dienen, nicht wahr oder unwahr sind, sondern bloß nach der Richtung gewertet werden können, ob sie den jeweilig spezifisch gegebenen Bedürfnissen noch entsprechen oder ob die Technik die Möglichkeit einer besseren Bedürfnisbefriedigung geboten hat.

Wir werden im folgenden sehen, daß allerdings eines der Bedürfnisse, auf welche sich die Religionen in ihrer Entwicklung aufbauen, das Bedürfnis nach einer *Aufklärung* über das *Woher* und *Wohin* des Lebens ist, und in dieser speziellen Beziehung müssen die Religionen allerdings Lehren zu bieten suchen, deren kritische Beurteilung in die logische Sphäre übergreift; gerade in dieser Richtung haben sie aber fast alle naturgemäß weit hinter der objektiven Wahrheit zurückbleiben müssen, stellen sie fast alle nur Versuche einer Annäherung an dieselbe dar, weil eben das menschliche Wissen in all jenen Vergangenheitsepochen, in denen die Religionen entstanden sind, noch viel weiter von den Möglichkeiten wirklicher Erfassung der Naturkausalität entfernt stand als wir heute stehen.

Betrachten wir nun (wie der Schreiber dieser Zeilen es auf seinen Reisen getan hat) die einzelnen Religionsgebräuche vom psychologisch-kritischen Standpunkt, so finden wir als wesentliches Motiv des religiösen Lebens bei allen Völkern auf tiefer Kulturstufe den Wunsch, die rätselvollen Mächte der Umwelt, deren Kausalität nicht begriffen wird, deren Einfluß auf das Wohl und Wehe des Einzelnen und des Stammes jedoch unleugbar ist (wie z. B. Sturm und Erntesege) sich durch Gebet und Opfer günstiger zu stimmen oder Schädigungen abzuwehren, so wie man ein anderes Lebewesen durch entsprechende Darbietungen günstig zu stimmen aus der Erfahrung gelernt hat.

Dieses religiöse Grundmotiv hat für die Gegenwartsmenschheit viel von seiner Bedeutung verloren; wir kennen heute mehr als unsere Vorfahren die wirklichen kausalen Verknüpfungen des Naturgeschehens: wir kennen die Gesetze der Meteorologie, wir haben keinen Anlaß mehr, die Beeinflussung von Sonne und Regen durch Geister und Dämonen anzunehmen und ihnen Opfer zu bringen.

In gewissem Grade wird allerdings das beängstigende Gefühl der Abhängigkeit vom rätselhaften Naturgeschehen auch heute noch bei Bauern und Fischern zum Erzeuger religiöser Stimmung, und eben deshalb sind Bauern und Fischer heute noch in allen Kulturländern stärkste Stützen der alten Religionen, während die letzteren in den Städten mit ihrer rein rationalistischen Umwelt mehr und mehr zurückgehen. Der Kaufmann weiß allzu wohl, von welchen natürlichen Verhältnissen Geschäftserfolg und -krisen abhängen, dem Arbeiter ist es allzu klar, welche Kräfte der Organisation Steigen und Fallen seiner Löhne bedingen: sie alle haben keinen Anlaß zur Hoffnung, daß sie durch Mittel der Magie einen Wandel herbeiführen könnten. In den Städten ist nur mehr die *Frau* auch heute noch allseits und alltäglich von Lebensfaktoren umgeben, deren Ursprung sie nicht begreifen kann und deren Wirkung sie doch so gerne zu ihren Gunsten abändern möchte: die Geburt eines Kindes, dessen Gesundheit oder Krankheit sind für sie wichtigste Lebensfragen, und gerne eilt sie zum Altar, um zu Gott, der Jungfrau oder ihrem Schutzheiligen um Hilfe in diesen Schicksalsfragen zu flehen.

Gewiß ist auch das Leben des Mannes von Gefahren, von Krankheit und Tod umgeben, aber er wendet sich doch in unserer, mit populärer Wissenschaft durchsetzten Epoche meist lieber an den Arzt als an den Schutzheiligen.

Vielfach hat man aus diesen sinnfällig in die Augen tretenden Tatsachen geschlossen, daß für die Religionen heute überhaupt keine psychische Grundlage gegeben sei: zu unrecht, denn es gibt eben auch andere seelische Bedürf-

nisse, die nach der Befriedigung durch die Religion verlangen, und sie sind zum Teil auch heute noch so lebensstark wie je.

Der Mensch, und gerade der feiner differenzierte, hat stets verlangt und wird stets verlangen, daß man ihm die Frage nach dem Woher der Welt und nach der Bestimmung des Lebens beantworte. Die Einzelwissenschaften geben auf diese Frage nur Teilantworten, und es ist wahrhaft ungerecht, vom einzelnen Manne aus dem Volke zu verlangen, daß er sich aus tausend Spezialwerken, aus tausend einander widerstreitenden wissenschaftlichen Thesen, von denen jede den Anspruch auf Überlegenheit gegenüber ihren Rivalinnen erhebt, eine eigene Meinung bilde.

Auch die Sorgen des Lebens, die niederdrückende Enge des Alltags lassen immer wieder den Wunsch nach freieren Feierstunden entstehen, in denen die Seele einen freien Aufschwung nehmen kann; die Leiden, die allzu leicht Verzweiflung mit sich bringen, verlangen nach einem seelischen Motiv, das stark genug ist, um Trost und Rückhalt auch in schweren Schicksalsstunden zu bieten.

Unser ganzes Gemeinschaftsleben wird bedingt von der Einhaltung gewisser Moraltraditionen, die vom Zeitalter der geoffenbarten Religionen her sich erhalten haben, von den Großvätern noch beobachtet wurden, weil sie dieselben als von Gott gegeben erachteten, weil sie dieselben von den Sanktionen des Jenseits geschützt glaubten — die von den Eltern aus Gehorsam gegen die Großeltern und von den Kindern nur mehr weniger und weniger in Treue gegen die Eltern und Demut gegen die Lehren der Schule beobachtet werden. Vom sozialen Standpunkt aus ist es dringend notwendig, daß das neue Ideal, das das Erbe der alten Religionen antreten soll, bald komme, auf daß nicht im Interregnum zwischen beiden Gewalten der moralische Nihilismus allzu wichtige Erbgüter der Gattung gefährde.

Man hat gegen all dies häufig eingewandt, daß der Einzelne aus all den Kulturtraditionen, all den wissenschaftlichen und künstlerischen Werten der Zeit sich ein eigenes Lebensideal zimmern könne, das ihm bestmögliche Antwort auf die Rätselfragen des Seins, Erhebung über Alltagssorgen und -leiden und moralischen Halt gewähre.

Daß einzelne diese Arbeit zu leisten vermögen, soll nicht in Abrede gestellt werden, daß sie zu den Besten der Zeit gehören, mag als gegeben erachtet werden, aber wer da meint, daß jedem Kind des Volkes gleiche Kraft und gleiche Möglichkeit gegeben sei, begeht einen schweren Irrtum; mit moralischem und lebensphilosophischem Nihilismus der Massen und isolierten, einander gegensätzlichen Lebensidealen einer geistigen Aristokratie läßt sich die Kulturtradition des Gemeinschaftslebens nicht bewahren und weiterbauen.

Mag den Gegnern jeder Religion eingeräumt werden, daß dieselbe nicht eine individualpsychische Notwendigkeit sei, daß der eine in der Kunst, der andere im Sozialismus, der dritte in seiner Fachwissenschaft ein Lebensideal finden könne, das ihn über alle Bekümmernisse hinwegträgt; mag ihnen auch zugegeben werden, daß es viele gibt, die in der Rationalisierung des Lebens und dank der geringen Differenzierung ihres seelischen Seins überhaupt nicht den Mangel eines Lebensideals empfinden, so bleibt doch unzweifelhaft die Tatsache, daß breite Massen das zwingende Bedürfnis nach einem solchen Lebensideal genau so heute haben, wie es ihre Vorfahren in allen Jahrtausenden der Vorzeit besessen haben. Weiterbestand und zeit-

gemäßige Anpassung der religiösen Tradition, die so viele Jahrtausende durchleuchtet hat, ist notwendig; sie ist auch eine **Kulturnotwendigkeit**, weil sie vor allem treibender Faktor der Kulturentwicklung, der Kunstentwicklung und der seelischen Entwicklung der Menschheit in den größten Epochen der Vergangenheit gewesen ist und auch heute zu sein vermag.

Was muß diese Zukunftsreligion erfüllen, wenn sie den Bedürfnissen der Massenseele und den Notwendigkeiten der Kulturentwicklung gerecht werden will?

1. Sie muß ihren Anhängern ein einheitliches Weltbild zu geben vermögen. Mag auch der Agnostizismus, mag auch die Erkenntnis der traurigen Tatsache, daß wir von vielen Welträtseln nichts wissen und noch für lange nichts zu wissen vermögen, einen Bestandteil dieses Weltbilds bilden, bzw. mögen auch seine lichtvollen Seiten von tiefen Finsternisfalten durchzogen werden, der reine Agnostizismus nach jeder Richtung hin, der vollkommene Verzicht auf Nachdenken über die die unmittelbare Gedankenwelt überragenden Probleme ist eben nur einer kleinen Auslese ganz philosophisch gebildeter und einer breiten Schichte seelisch undifferenzierter, materiell gerichteter Naturen möglich; die weite Schicht zwischen beiden zimmert sich ihr Weltbild, und wenn es ihr nicht als bestmöglichstes Produkt kollektiver Arbeit der besten Geister geboten wird, so zimmert sie sich das Weltbild in eigener, roher, unbefriedigender Weise.

2. Wie die Sonntagsruhe ein Segen für die Rassenerhaltung ist, weil sie die körperlichen Kräfte neu zu sammeln gestattet, so sind die Sonntags- und Festtagsfeiern all der Religionen mit ihrer Sammlung der geistigen Kräfte, mit ihrem Trost und ihrer Erhebung über den Alltag ein wahrer seelischer Segen gewesen. Von einer neuen Religion müssen wir verlangen, daß sie in dieser oder jener Form gleiche **Feiertagsstimmung** vermittele.

3. Sie muß uns eine **Moral** geben, welche uns seelisch befriedigt, und welche andererseits den Bestand der Gesellschaft gewährleistet.

Naturgemäß drängt sich die Frage auf, ob es in den alten Religionen Entwicklungstendenzen gebe, welche sie zu seelischen Gemeinschaften, wie sie die neue Zeit fordert, umzugestalten hindrängen: zu Gemeinschaften, welche auf jede dogmatische, mit wissenschaftlichen Lehren unvereinbare Weiterklärung verzichten, jede magische Beeinflussung der Naturkräfte zurückweisen, aber ein einheitliches Weltbild, Feiertagsstimmung und Moral zu geben vermögen. In Europa sind diese Entwicklungsansätze nur schwach entwickelt. Selbst die vorgeschrittensten Vertreter des katholischen Modernismus, des Protestantismus und des liberalen Judentums vermögen sich nicht von ihren spezifisch-konfessionellen Traditionen gänzlich loszusagen. In der anglo-sächsischen Welt dagegen, vor allem in Amerika und Australien, sind viele Kirchen mehr und mehr zu Anstalten geworden, welche in völliger Befreiung von jedem Dogma, ja von jeder Beschäftigung mit dogmatischen Fragen ihre Mission in moralischer Erhebung der Gemeindemitglieder und in Bewahrung schöner Festtagsstimmung in ihren gottesdienstlichen Versammlungen erblicken *). In Wahrung der vollen entwicklungsgeschichtlichen Kontinuität haben sich aus diesen Kirchen jene Gemeinschaften der

*) Siehe auch meinen Aufsatz in der Märznummer 1908.

Gesellschaft für ethische Kultur entwickelt, die speziell in Amerika so herrliche Sonntagsversammlungen, erfüllt von so schönem und starkem Geiste einer neuen Lebensphilosophie, zu veranstalten vermögen.

In Europa liegen die wichtigsten Entwicklungsansätze zum neuen Lebensideal, zu neuer religiöser Entwicklung, bei den freireligiösen Gemeinden und der monistischen Bewegung Deutschlands, bei den Positivisten Frankreichs, bei der Society for Ethical Culture Englands.

Die erste der obengenannten drei Notwendigkeiten, welche die Zukunftsreligion erfüllen muß, der Drang nach einem einheitlichen Weltbild wird wohl am besten vom deutschen Monismus befriedigt resp. von seiner neuen Fassung durch Wilhelm Ostwald, welche den Aufbau eines Weltbilds und einer Lebensphilosophie auf die sich wandelnden Erkenntnisse der Erfahrungswissenschaft unternommen hat, ohne sich der Zukunftsnotwendigkeit, Weltbild und Lebensauffassung zu ändern, wenn die Einzelwissenschaften andere, höhere Erkenntnisse erzielen, zu verschließen.

Die sozialpsychische Notwendigkeit sonntäglicher Feierstimmungen mit Trost und Erhebung über den Alltag ist dagegen bis jetzt im deutschen Monismus nicht hinreichend erfüllt worden, und auch die freireligiösen Gemeinden Deutschlands haben vielleicht noch keine hinreichend klaren Ideen gefunden, welche ihren Sonntagsfeiern entsprechende Kraft zu geben vermöchten. Der französische Positivismus gibt in seinen Sonntagsfeiern wohl schöne innerliche Wärme, aber er hält allzu starr an den Formeln und der Chronologie Auguste Comtes fest und bringt die Gefahr einer Ermüdung der Zuhörer und allzuwenig Befriedigung ihrer modernen Interessen mit sich. Die englischen Gemeinden für ethische Kultur endlich veranstalten wohl schöne Sonntagsfeiern, aber es fehlt ihnen die über das rein moralische Leben hinausgehende philosophische Auffassung.

Was endlich die Notwendigkeit einer neuen Moral anlangt, so hat der Monismus versucht, eine solche auf den Entwicklungsgedanken zu bauen, und in dieser Linie liegen gewiß große, bis jetzt nicht entsprechend abgebaute Zukunftsmöglichkeiten.

Wir sehen also, daß in allen Kulturländern die Entwicklung nach religiöser Neuschöpfung hindrängt, daß aber die Ansätze zu den einzelnen Komponenten der neu religiösen Stimmung bald hier, bald dort stärker entwickelt sind, daß ihre Synthese, ihre planmäßige Zusammenfassung im Sinne klarer, wissenschaftlicher Erfassung der psychischen Notwendigkeiten noch aussteht.

Im Bunde für Organisierung menschlichen Fortschritts wollen wir diese Synthese zu geben versuchen; wir glauben, daß unter all den wissenschaftlichen Wahrheiten der Zeit die Entwicklungslehre die an Folgerungsmöglichkeiten nach der psychischen Seite hin reichste ist, daß das Ideal planmäßigen Fortschritts der Menschheit, die Fortschrittspflicht des einzelnen und die Fortschrittsfreude aller, wie sie sich aus der Entwicklungslehre ergeben, mehr denn alle anderen seelischen Triebkräfte der Zeit die Tragbalken eines neuen Lebensideals zu sein vermögen.

Wir wollen versuchen, auf dem Gebiete des europäischen Festlandes die Tradition der Sonntagsfeiern, wie sie die alten Religionen so segensvoll gepflegt haben, wieder aufzunehmen. Warum, so wird man einwenden, sollen

den Feiern der alten Gemeinden neue Feiern gegenübergestellt werden? Einfach deshalb, weil die Sonntagsfeiern der alten Konfessionen demjenigen, der zu Recht oder Unrecht nicht mehr an ihre Dogmen glaubt, sich von ihren historischen und psychischen Traditionen nicht mehr umfassen fühlt, nichts mehr zu bieten vermögen, weil diesen modernen Menschen mit anderen Bedürfnissen andere Feiern mit anderem seelischen Inhalt geboten werden müssen. In diesen Sonntagsversammlungen wollen wir diese neue Gedankenwelt der Fortschrittspflicht und der Fortschrittsfreude in den Mittelpunkt von Weihstunden stellen, die im übrigen den in der Erfahrung bewährten historischen Charakter der freichristlichen Sonntagsfeiern bewahren mögen, also, ähnlich wie dies die positivistische Gemeinde in Paris tut: Zuerst Musik, dann Rezitation entsprechender Weltanschauungsgedichte, dann der Vortrag über ein Fortschrittsproblem der Zeit, nicht etwa zum Zwecke didaktischer Belehrung, sondern um edle Impulse bei den Zuhörern zu wecken, um sie über die Alltagssorgen und Alltagsleiden hinwegzutragen und zu wertvollen, begeisterten Mitkämpfern am Menschheitsfortschritt zu wandeln, dann wieder ausklingend die Hilfsmethoden der seelischen Erhebung — Gesang und Musik.

Inwieweit in diesen Feiern auch eine neue Fortschrittsmoral zur Geltung zu kommen vermag, habe ich an gleicher Stelle in der Aprilnummer 1913 dieser Zeitschrift zu zeigen versucht. Nach der reinen Weltanschauungsseite hin wiederum scheint uns die neue monistische Formel des Aufbaus der Lebensanschauung auf die sich wandelnden Grundsätze der Erfahrungswissenschaft durchaus haltbar, unter der Voraussetzung, daß in ernster Arbeit der tätigen Köpfe diese Ableitungsarbeit in intensivstmöglicher Weise fort-dauernd gepflegt werde.

Wie an anderer Stelle dieses Blattes gezeigt wurde, hat unsere Wiener Ortsgruppe bereits den Anfang gemacht, Sonntagsfeiern zu veranstalten; aber dies ist eben nur ein Anfang und will als nichts anderes denn als solches gewertet werden. Vom nächsten Jahre ab soll in allen großen Gruppen, soll vor allem in Paris selbst der Versuch großzügiger Gestaltung dieser Weiheversammlungen in wahrhaft religiösem und zugleich wahrhaft modernwissenschaftlichem Geiste gemacht werden. Schon steht uns wertvolle Unterstützung von vielen Seiten, vor allem auch nach der Richtung der poetischen und musikalischen Ausfüllung der Feiern, in Aussicht.

Vielleicht mögen sich an diese Stimmungskreise noch weitergehende Entwicklungsmöglichkeiten organischer Wandlung anschließen. Welches ist in der Tat der Lebensinhalt auch des Kulturmenschen geblieben? Im wesentlichen wird auch der Stimmungsinhalt des modernen Menschenlebens von jenen Faktoren des organischen Seins bestimmt, die bereits für die Tierwelt charakteristisch waren, wie Befriedigung von Nahrungs- und Liebedürfnis, Selbsterhaltung, Auslebung der persönlichen Daseinstriebe. Zu all dem ist gewiß Kunst und geistiges Leben getreten, aber sie umranken doch nur die zentralen Tatsachen und Triebe des Einzel Lebens. Der Mensch lebt auch heute noch überwiegend das Leben seiner rein persönlichen Einzeltriebe.

In unserer Bewegung jedoch mögen wir hoffen, einen neuen Menschentypus heranzubilden, einen neuen Lebensinhalt zu schaffen, der von all den Problemen des Menschheitslebens, von all den Zukunfts-

ausblicken auf Weltallsherrschaft des Geistes gebildet wird *). Der einzelne lebe nicht mehr bloß das engbegrenzte Dasein seiner Triebe, sondern ein Leben des Geistes; seine Freude bestehe nicht mehr bloß in Befriedigung seiner Einzelbedürfnisse, sondern in der Mitempfindung all des Großen und Herrlichen, das Weltall und Menschheit erfüllt, im Mitempfinden und in der Mitarbeit an der menschheitlichen Entwicklung.

Mag dieser neue Menschentypus, dessen Lebensinhalt sich so weitet und erhebt, auch in all den äußeren Erscheinungsformen dem Menschentypus der gegenwärtigen Kulturwelt gleichen, mag er auch selbstverständlicherweise all die Lebensprobleme des Kulturmenschen von heute ebenso akzeptieren wie der Kulturmensch den Lebensinhalt des Naturmenschen und der Naturmensch den des Tieres herübergenommen hat, so unterscheidet er sich doch von all seinen Entwicklungsvorgängern durch die Weitung des Horizonts, durch die Emporhebung über das begrenzte Einzeldasein.

Die neureligiöse Stimmung, wie wir sie im Bunde für Organisation menschlichen Fortschritts schaffen wollen, soll ein Faktor in dieser Wandlung des menschlichen Typus werden: ein erster Baustein zu einem Tempel, dessen schönste Säulen erst von fernen Generationen aufgerichtet werden mögen, dessen Grundfesten aber heute gelegt werden müssen, weil der Zusammenbruch der alten Religionsgebäude eine Leere geschaffen hat, die im Interesse einer Wahrung der Kulturkontinuität so rasch als möglich ausgefüllt werden muß.

*) Siehe meinen Aufsatz in der Märznummer 1912 dieser Zeitschrift.

KORRESPONDENZEN

POLITISCHE STRÖMUNGEN

DR. ERIK VEIDL, WIEN: WEITERENTWICKLUNG DER INTERNATIONALEN SCHIEDSGERICHTSBARKEIT.

DIE in den ersten Jahren nach den Haager Konferenzen kräftig einsetzende Entwicklung in Fortbildung und Anwendung des Prinzipes der internationalen Schiedsgerichtsbarkeit hat naturgemäß in einem Zeitpunkte etwas nachgelassen, da die Kulturstaaten der Erde bereits durch ein dichtes Netz von Schiedsverträgen der verschiedensten Form verbunden sind.

In der Tat können wir seit Beginn des Jahres 1912 einen Abfall in der Zahl neugeschlossener Schiedsverträge bemerken, womit jedoch keineswegs gesagt sein soll, daß die Idee des Schiedsvertrages etwa weniger intensiv weitergeführt und ausgebildet würde, im Gegenteil: die wenigen seit Publikation meines letzten Artikels *) geschlossenen Schiedsverträge zeigen immer mehr die Tendenz, dem Ideale eines ausnahmslos gültigen, in jeder Materie obligatorischen Vertrages näherzukommen.

Es gilt dies von den Verträgen der Schweiz mit Spanien und Portugal sowie der Vereinigten Staaten von Nordamerika mit der zentralamerikanischen Republik San Salvador, die alle vom Juni 1913 datieren.

In allerletzter Zeit wurde am 2. September l. J. ein Schiedsvertrag zwischen Österreich-Ungarn und der Schweiz unterzeichnet, der sich übrigens als eine Erneuerung des am 1. November 1910 abgelaufenen früheren Abkommens darstellt; endlich wurde durch Notenwechsel der altberühmte, so vielfach als Modell dienende Mustervertrag zwischen England und Frankreich vom 14. Oktober 1903, der 1908 zum ersten Male erneuert worden war, neuerdings mit Datum vom 14. Oktober 1913 auf eine Dauer von 5 Jahren erstreckt.

Erfreulich wirkt auch die Vorsehung eines Schiedsgerichtes im Friedensvertrage von Konstantinopel vom 29. September 1913, indem hier Artikel 17 festsetzt, daß „alle etwa aus der Auslegung der Artikel 11, 12, 13 und 16 des Vertrages entstehenden Streitigkeiten gemäß dem den Anhang III bildenden Schiedsvertrage durch Schiedsgericht im Haag zu schlichten seien“. Die genannten Artikel beziehen sich auf die wichtigen Fragen der wohlthätigen mohammedanischen Stiftungen, sogenannten Wakuf (Art. 11), Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen (Art. 12), Respektierung der vor den neuen Gebietsbesetzungen erworbenen Rechte (Art. 13) und der orientalischen Eisenbahnen (Art. 16). Die beiden vertragschließenden Parteien (Bulgarien und die Türkei) verpflichten sich endlich in Art. 10 des Anhanges III (des eigentlichen Schiedsvertrages) zur genauesten Durchführung des als unappellabel anzunehmenden Haager Urteiles.

*) Dokumente des Fortschritts, V. Jahrg., 6. Heft: „Fortschritt in Entwicklung und Anwendung der internationalen Schiedsgerichtsbarkeit“.

Eine vollständige Übersicht über die in allerletzter Zeit geschlossenen Verträge zu geben, ist übrigens dadurch fast unmöglich gemacht, daß nirgends eine lückenlose Sammlung derselben publiziert wird: die einzige offizielle Sammlung, die das Bureau des Haager ständigen Schiedsgerichtshofes jährlich veröffentlicht, enthält wohl nur zwei Drittel aller tatsächlich geschlossenen Verträge, da die Regierungen die in Artikel 47 der Haager Konferenz-Akte vom 18. Oktober 1907 ihnen auferlegten Pflicht, die von ihnen geschlossenen Verträge dem Haager Bureau mitzuteilen, nur sehr ungenau erfüllen. — Vielleicht könnte in diesem Punkte die III. Haager Konferenz einige Wandlung schaffen. — So ist man denn auf die zahlreichen privaten Veröffentlichungen, wie sie unter anderem das Berner Bureau und die wichtigsten völkerrechtlichen Zeitschriften geben, angewiesen. Daß damit gleichzeitig Irrtümer betreffs Vertragsabschlusses oder Ratifizierung mit unterlaufen, ist natürlich unvermeidlich. — Da die meisten in den letzten Jahren geschlossenen Schiedsverträge nur auf 5 oder 10 Jahre laufen, dürfte nach diesem Zeitraume eine intensivere Tätigkeit insofern einsetzen, als die Verträge entweder verlängert oder in Rücksicht auf die inzwischen gemachten Erfahrungen neu formuliert werden müssen.

Auch der Haager Schiedsgerichtshof hat zugleich mit seiner Übersiedlung in den neuen von Carnegie gestifteten Palast eine Periode intensiver Tätigkeit beschlossen; momentan ist kein Streitfall bei demselben anhängig.

Ich habe in meinem oben genannten Aufsätze den Bericht über die vom Haager Gerichtshof erledigten Fälle bis März 1912 geführt. Inzwischen ist der „Canevaro“-Streit zuungunsten Italiens entschieden worden, indem Peru verurteilt wurde, seine Schulden mit Papieren seiner Anleihe von 1889 zu bezahlen und nicht in Gold, wie es Italien verlangt hatte. — Die Frage der russisch-türkischen Kriegsentschädigung ist vom Haager Gerichtshof in seinem Urteile vom 11. November 1912 dahin entschieden worden, daß zwar theoretisch Rußland das Recht auf die rückständigen Zinsen anerkannt, zugleich aber eben derselbe Staat mit seinem Anspruche abgewiesen wurde, da er auf diese Zinsen seinerzeit ausdrücklich verzichtet hätte.

Endlich wurde auch die Carthage-Manouba-Affäre, die während des tripolitanischen Krieges soviel böses Blut in Frankreich gemacht hatte, endgültig dahin erledigt, daß die Saisierung der beiden Schiffe durch Italien für ungerechtfertigt erklärt wurde. Das Urteil ist in doppelter Hinsicht vom juristisch-theoretischen Standpunkte aus interessant:

Einmal ergab sich während dieses Prozesses die Notwendigkeit, eine sogenannte Beweisaufnahme durch delegierte Organe des Haager Schiedsgerichtshofes vorzunehmen, der erste Fall einer solchen Beweisführung auf dem Gebiete des internationalen Rechtes, die im nationalen Rechte ja ein allgemein übliches Mittel der Erforschung des wirklichen Tatbestandes ist; zum andernmal hatte Frankreich für die Verletzung des Völkerrechtes durch Italien eine Buße von 100 000 Frank verlangt. Der Gerichtshof hat es jedoch abgelehnt, dieses ebenfalls dem nationalen Rechte entlehnte Prinzip auf das Gebiet der internationalen Rechtsprechung herüberzunehmen und demgemäß den französischen Anspruch abgewiesen. Es wurde als genügende Sühne betrachtet, daß die Verletzung des Völkerrechtes im Urteile selbst offiziell festgestellt erscheint.

Italien wurde also verurteilt, den tatsächlichen Schaden, den die Compagnie Générale Transatlantique, der Aviatiker Duval, dessen Flugzeug die Anhaltung des Dampfers Carthage veranlaßt hatte (die Italiener hatten es als Kriegskonterbande betrachtet), und die übrigen Passagiere des Dampfers

KORRESPONDENZEN

POLITISCHE STRÖMUNGEN

DR. ERIK VEIDL, WIEN: WEITERENTWICKLUNG DER INTERNATIONALEN SCHIEDSGERICHTSBARKEIT.

DIE in den ersten Jahren nach den Haager Konferenzen kräftig einsetzende Entwicklung in Fortbildung und Anwendung des Prinzips der internationalen Schiedsgerichtsbarkeit hat naturgemäß in einem Zeitpunkte etwas nachgelassen, da die Kulturstaaten der Erde bereits durch ein dichtes Netz von Schiedsverträgen der verschiedensten Form verbunden sind.

In der Tat können wir seit Beginn des Jahres 1912 einen Abfall in der Zahl neugeschlossener Schiedsverträge bemerken, womit jedoch keineswegs gesagt sein soll, daß die Idee des Schiedsvertrages etwa weniger intensiv weitergeführt und ausgebildet würde, im Gegenteil: die wenigen seit Publikation meines letzten Artikels *) geschlossenen Schiedsverträge zeigen immer mehr die Tendenz, dem Ideale eines ausnahmslos gültigen, in jeder Materie obligatorischen Vertrages näherzukommen.

Es gilt dies von den Verträgen der Schweiz mit Spanien und Portugal sowie der Vereinigten Staaten von Nordamerika mit der zentralamerikanischen Republik San Salvador, die alle vom Juni 1913 datieren.

In allerletzter Zeit wurde am 2. September l. J. ein Schiedsvertrag zwischen Österreich-Ungarn und der Schweiz unterzeichnet, der sich übrigens als eine Erneuerung des am 1. November 1910 abgelaufenen früheren Abkommens darstellt; endlich wurde durch Notenwechsel der altberühmte, so vielfach als Modell dienende Mustervertrag zwischen England und Frankreich vom 14. Oktober 1903, der 1908 zum ersten Male erneuert worden war, neuerdings mit Datum vom 14. Oktober 1913 auf eine Dauer von 5 Jahren erstreckt.

Erfreulich wirkt auch die Vorsehung eines Schiedsgerichtes im Friedensvertrage von Konstantinopel vom 29. September 1913, indem hier Artikel 17 festsetzt, daß „alle etwa aus der Auslegung der Artikel 11, 12, 13 und 16 des Vertrages entstehenden Streitigkeiten gemäß dem den Anhang III bildenden Schiedsvertrage durch Schiedsgericht im Haag zu schlichten seien“. Die genannten Artikel beziehen sich auf die wichtigen Fragen der wohlthätigen mohammedanischen Stiftungen, sogenannten Wakuf (Art. 11), Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen (Art. 12), Respektierung der vor den neuen Gebietsbesetzungen erworbenen Rechte (Art. 13) und der orientalischen Eisenbahnen (Art. 16). Die beiden vertragschließenden Parteien (Bulgarien und die Türkei) verpflichten sich endlich in Art. 10 des Anhangs III (des eigentlichen Schiedsvertrages) zur genauesten Durchführung des als unappellabel anzunehmenden Haager Urteiles.

*) Dokumente des Fortschritts, V. Jahrg., 6. Heft: „Fortschritt in Entwicklung und Anwendung der internationalen Schiedsgerichtsbarkeit“.

Eine vollständige Übersicht über die in allerletzter Zeit geschlossenen Verträge zu geben, ist übrigens dadurch fast unmöglich gemacht, daß nirgends eine lückenlose Sammlung derselben publiziert wird: die einzige offizielle Sammlung, die das Bureau des Haager ständigen Schiedsgerichtshofes jährlich veröffentlicht, enthält wohl nur zwei Drittel aller tatsächlich geschlossenen Verträge, da die Regierungen die in Artikel 47 der Haager Konferenz-Akte vom 18. Oktober 1907 ihnen auferlegten Pflicht, die von ihnen geschlossenen Verträge dem Haager Bureau mitzuteilen, nur sehr ungenau erfüllen. — Vielleicht könnte in diesem Punkte die III. Haager Konferenz einige Wandlung schaffen. — So ist man denn auf die zahlreichen privaten Veröffentlichungen, wie sie unter anderem das Berner Bureau und die wichtigsten völkerrechtlichen Zeitschriften geben, angewiesen. Daß damit gleichzeitig Irrtümer betreffs Vertragsabschlusses oder Ratifizierung mit unterlaufen, ist natürlich unvermeidlich. — Da die meisten in den letzten Jahren geschlossenen Schiedsverträge nur auf 5 oder 10 Jahre laufen, dürfte nach diesem Zeitraume eine intensivere Tätigkeit insofern einsetzen, als die Verträge entweder verlängert oder in Rücksicht auf die inzwischen gemachten Erfahrungen neu formuliert werden müssen.

Auch der Haager Schiedsgerichtshof hat zugleich mit seiner Übersiedlung in den neuen von Carnegie gestifteten Palast eine Periode intensiver Tätigkeit beschlossen; momentan ist kein Streitfall bei demselben anhängig.

Ich habe in meinem oben genannten Aufsätze den Bericht über die vom Haager Gerichtshofe erledigten Fälle bis März 1912 geführt. Inzwischen ist der „Canevaro“-Streit zuungunsten Italiens entschieden worden, indem Peru verurteilt wurde, seine Schulden mit Papieren seiner Anleihe von 1889 zu bezahlen und nicht in Gold, wie es Italien verlangt hatte. — Die Frage der russisch-türkischen Kriegsentschädigung ist vom Haager Gerichtshofe in seinem Urteile vom 11. November 1912 dahin entschieden worden, daß zwar theoretisch Rußland das Recht auf die rückständigen Zinsen anerkannt, zugleich aber eben derselbe Staat mit seinem Anspruche abgewiesen wurde, da er auf diese Zinsen seinerzeit ausdrücklich verzichtet hätte.

Endlich wurde auch die Carthage-Manouba-Affäre, die während des tripolitanischen Krieges soviel böses Blut in Frankreich gemacht hatte, endgültig dahin erledigt, daß die Saisierung der beiden Schiffe durch Italien für ungerechtfertigt erklärt wurde. Das Urteil ist in doppelter Hinsicht vom juridisch-theoretischen Standpunkte aus interessant:

Einmal ergab sich während dieses Prozesses die Notwendigkeit, eine sogenannte Beweisaufnahme durch delegierte Organe des Haager Schiedsgerichtshofes vorzunehmen, der erste Fall einer solchen Beweisführung auf dem Gebiete des internationalen Rechtes, die im nationalen Rechte ja ein allgemein übliches Mittel der Erforschung des wirklichen Tatbestandes ist; zum andernmal hatte Frankreich für die Verletzung des Völkerrechtes durch Italien eine Buße von 100 000 Frank verlangt. Der Gerichtshof hat es jedoch abgelehnt, dieses ebenfalls dem nationalen Rechte entlehnte Prinzip auf das Gebiet der internationalen Rechtsprechung herüberzunehmen und demgemäß den französischen Anspruch abgewiesen. Es wurde als genügende Sühne betrachtet, daß die Verletzung des Völkerrechtes im Urteile selbst offiziell festgestellt erscheint.

Italien wurde also verurteilt, den tatsächlichen Schaden, den die Compagnie Générale Transatlantique, der Aviatiker Duval, dessen Flugzeug die Anhaltung des Dampfers Carthage veranlaßt hatte (die Italiener hatten es als Kriegskonterbande betrachtet), und die übrigen Passagiere des Dampfers

erlitten hatten, im angenommenen Betrage von 160 000 Frank zu ersetzen. Auch die Anhaltung der „Manouba“ wurde als ungerechtfertigt erklärt und Italien unter gleichzeitiger Kompensierung seiner eigenen Ansprüche zur Zahlung eines Betrages von 4000 Frank verpflichtet.

Mit diesem Urteile endigt also die Serie jener Urteile, die im alten Gebäude auf der Prinse Gracht gefällt wurden. Vielleicht wird sich eine neue Möglichkeit der Betätigung des Gerichtshofes in einer Reihe von finanziellen Fragen ergeben, die als Folge der Balkankriege aufgetaucht sind. Zu mindesten hat die in Paris tagende internationale Finanzkonferenz vorgeschlagen, die Beurteilung der Entschädigung, welche die Staaten des einstigen Balkanbundes (namentlich Griechenland) für beschlagnahmte Schiffe von der Türkei fordern, dem Haager Schiedsgerichtshofe zu unterbreiten.

Neuesten Meldungen zufolge habe Portugal die Entscheidung der Reklamationen gewisser strittiger Kongregationsgüter, die Frankreich, England und Spanien in Portugal besitzen, nach dem Haag verwiesen. Es wäre dies der zweite Fall, daß man sich im Haag mit der Frage der Rechtszugehörigkeit von Kirchengütern zu befassen hätte, da ja bereits der zweite, vom Haager Tribunal durchgeführte Rechtsstreit (Frage der kalifornischen Kirchengüter) geistliche Besitzverhältnisse zu regeln hatte. Portugal würde damit zum ersten Male die Vermittlung im Haag anrufen.

Immer näher rückt auch der für die dritte Konferenz in Aussicht genommene Zeitpunkt; leider schreiten die Vorbereitungsarbeiten nicht in gleichem Maße vorwärts. Staatlicherseits haben bisher erst die Vereinigten Staaten von Nordamerika, Holland, Schweden, Dänemark, Norwegen, Frankreich und Österreich (in der angegebenen Zeitfolge) durch Spezialkommissionen die Arbeiten begonnen. Privaterseits ist man bei weitem intensiver tätig gewesen: Ich brauche nur auf die Vorschläge und Verhandlungen der interparlamentarischen Konferenz des Institut de droit international und, last not least, der Weltfriedenskongresse anzuführen.

Ein zwischenstaatlicher Austausch der auf diese Weise gewonnenen Ergebnisse wäre aber dringend erwünscht, damit die Konferenz sich mit feststehenden Fragen und Projekten zu befassen hätte und ihre Kraft nicht durch einzelne Vorschläge untergeordneter Art allzu sehr zersplittert würde. Es ist somit durchaus gerechtfertigt, wenn die Einberufung der Konferenz für 1915 als etwas verfrüht beurteilt wird; denn, je genauer die Vorarbeiten für dieselbe gewesen sind, je mehr man Gelegenheit gehabt hatte, die Projekte und Meinungen der verschiedenen Staaten zu prüfen und zu vereinen, desto leichter wird die dritte Haager Konferenz imstande sein, neue Prinzipien des Völkerrechtes zu schaffen, die wirklich allgemein anerkannt und daher gern in die Praxis umgesetzt werden. — Und dies ist wohl der Wunsch jedes Völkerrechtsjuristen.

Verantwortlich für die Redaktion Erich Lilienthal, Berlin-Wilmersdorf. — Alle Manuskripte sind an die Deutsche Redaktion, Berlin-Wilmersdorf, Prinzregentenstr. 92 zu richten. — Unverlangte Manuskripte werden nur zurückgesandt, wenn ihnen Rückporto beiliegt.

Druck von Georg Reimer in Berlin W. 10.

Umschlag und Ausstattung zeichnete Lucian Bernhard, Berlin.